هذا كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلاهي وأرسطوطاليس للشيخ الامام الملقب بالعلم الثانى أبى النصر الفارابى

﴿ وهو يحتوي على ثمانية رسائل ﴾

(طبع على نفقة الحاج عبد الرحيم المسكاوى)
« الكتبي بجوار الازهر بمصر »

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٩٠٧م ١٣٢٥ﻫ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالاهي وأرسطوطاليس
للشيخ الامام الملقب بالعلم الثاني أبي نصر الفارابي رحمة الله عليه

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كفى احسانه القديم وأفضاله والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله

أما بعد فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الأول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالتهما لان ذلك من أهم مايقصد بيانه وأنفع مايراد شرحه وايضاحه

اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها وأصولها ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر بذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الا كثرين من ذوى الالباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول

الاعتقاد انما يكون صادقا متي كان للموجود المخبر عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احدي ثلاث خلال إما أن يكون هـذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح وإما أن يكون رأي الجميع أوالا كثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولا وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا فى هذه الاصول تقصير

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراءجزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما الاهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهـذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخـل وعليه غرض ومنه علم بمقـدار الطاقة الانسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ماذكرنا وهو الذي يؤثر الحكيم أفلاطون فان المقسم يروم أن لايشذ عنه شيء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطا ليس يتصدي لسلوكها غير أنه لما وجد أفلاطون قد أحكمهاوبينها وأتقنها وأوضحها اهتم أرسطوطا ليس باحتمال الكدوأعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجبـه القسمة ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح ومن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخليقة ثم شرع فى الطبيعيات والالاهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ماأقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهد فى ايضاح أحوالها على ماهي عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته

فاما ان يكون رأي الجميع أو الا كثرين واعتقادهم فى هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرزان فى هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل اياه وإذعانه له اذ الموجود يشهد بضده لانا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأي واحد المدعين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطأ فى الشيء الواحد حسب ما ذكرنا لا سيما اذا لم يتدبر الرأى الذى يعتقده مراراً ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة وان حسن الظن بالشيء أو الاهمال فى البحث قد يعطي ويعمى ويخيل وأما العقول المختلفة اذ اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت وإثارة الاماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفى التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص فى المعاني الدقيقة المؤدية فى كل شيء الى المحض والحقيقة .

واذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون فى معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافا فى الاصول تقصير وينبغي أن تعلم أن ما من ظن بخطأ أو سبب يغلط الا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين فى هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بان بين الحكيمين خلافا فى الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأيهما .

اعلم ان مما هو متأكد فى الطبائع ، بحيث لاانقلاع عنه ولا يمكن خلوها عنه

والتبرأ منه فى العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس والشرائع وكذلك فى المعاشرات المدنية والمعاشر هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات أما فى الطبيعيات فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب فى الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كان كل نبات محترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكل متناه ولعله غير متناه وفى الشرعيات مثل أن كل من شوهد فعل الخير منه على أكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادات في كثير من الأشياء من غير أن يشاهد جميع أحواله وفي المعاشرات مثل السكون والطمأنينة اللتين حدهما في أنفسنا محدود انما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع أحواله ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس وبينهما في السير والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيما حيث لامراء فيه ولا احتشام مع تمادي المدة

ثم من أفعالهما المباينة وسيرهما المختلفة تخلي أفلاطون من كثير الاسباب الدنيويه ورفضه لها وتحذيره في كثير من أقاويله عنها وايثاره تجنبها وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج واولد وتزور للملك الاسكندر وحوي من الاسباب الدنيوية مالا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا في أمر الدارين وليس الامر كذلك فى الحقيقة فان أفلاطون هو الذي دون السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها وهذه الاقاويل مما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقي منها

الى تقويم غيرها ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها أفني أيامه في أهم الواجبات عليه عازما على أنه متي فرغ من الاهم الاولى أقبل على الاقرب الادني حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق وان أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنة معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فمن تأمل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوي الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها في الآخر فلا غير على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من الاشخاص الناس اذ الا كثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى غير انهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض

ومن ذلك أيضاً تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك أن أفلاطون كان يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم وابداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً وأما أرسطاطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينين غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالاهية والخلقية التي

أوردها مما دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من المشائخ وحذف الواحـــد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر فى سياسات المــدن الجزئية من آثر اختيار العــدل فى التعاون المدني نخليق أن يميزه مدير المدينة في العقوبة وتمام هذا القول هكذا من آثر اختيار العــدل على الجور نخليق أن يميزه مدير المــدينة فى العقوبة والثواب يعنى أن من آثر العــدل نخليق أن يثاب كما أن من آثر الجور نخليق أن يعاقب

ومن ذلك ذكره المقدمتي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتى قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر ومن ذلك أشباعه القول في تعــديد جزئيات الشيء لواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد فى الاستيفاء ثم تجاوزه عن الغامض من غير أشباع في القول ولا توفيته فى الخط

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي فى كتبه العلميــة حيث تظن أن ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فاذا تؤمل رسائله وجــد كلامه فيها منشأ منظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لمــا في تلك الكتب وتكفينا رسالته المعروفة الي أفلاطون فى جواب ما كان أفلاطون كتب اليه به يعــاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم وإخراجها فى تأليفاته الكاملةالمستقصاة فانه يصرح في هـــذه الرسالة الى افلاطون ويقول إنى وان دونت هـــذه العلوم والحكم المضمونة بها فقــد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها الا أهلها وعبرت عنهــا بعبارات لا يحيط الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه أن الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في أمر يشتمــل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهمــا مقصود واحد

ومن ذلك أيضاً أمر الجواهر وان التي منها أقدم عند ارسطوطا ليس غير التي منها أقدم عند افلاطون فان أكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلافه

بين رأيهما فى هـذا الباب والذى حداهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون فى كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس و كتاب يوليطيا الصغير دلالة على ان أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود الكياني ثم وجدوا كثيراً من أقاويل ارسطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه فى القياسات الشرطية يصرح بأن أولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الاول التى هى الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكوا في أن بين الاعتقادين خلافاً والامر كذلك لان من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد فى صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل أنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى أن الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك وفى المضاف من حيث هو أب أو ابن وفى الوضع من حيث هو جالس أو متك وكذلك سائر ما أشبهه فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر انما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعي أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور وأما الحكيم أفلاطون فانه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي أقاويله الالاهلية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صح أن هـذين

الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما إذ الاختلاف انما يكون حاصلا أن حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأيهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها

ومن ذلك ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود أن أفلاطون يري أن توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس يري أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغي أن تعلم أن مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه وينزل منه فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف وذلك أن ارسطوطاليس لما رأي أن أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية له وجوهرية وسائر ماذكره في الحرف الذي يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ماوان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامي والخاصي وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بطبيعته وذهنه وسننه طريق القسمة وانما يصرح ببعض أطرافها ولأجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأساً لكنه يعده من التعاون على اقتضاء أجزاء المحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقاله الاولي فأما القسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من هذا المأخذ فانه سهل أن يعرف وسائر مايتلوه ويعلو لم يعد المعاني التي يري افلاطون استعمالها حين يقصد الى أعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى أن يحصل أمر عامي قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من أول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان

كان ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وأيضاً فسواء طلبت جنس الشيء وفصله أو طلبت الشيء في جنسه وفصله فظاهر أن لا خلاف بين الرائين فى الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لاندعي أنه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لأنه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول أرسطوطاليس ومأخذه وسلوكه هي بأعيانها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكننا ندعى أنه لاخلاف بينهما فى الاصول والمقاصد على ما بيناه أو سنبينه بمشيئة الله وحسن توفيقه

ومن ذلك أيضاًما انتحله أمونيوس وكثير من الاسكلائيين وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه من أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة ووجودية لاضروريه ونسبوا ذلك الى أفلاطون وادعوا أنه يأتي بقياسات في كتبه توجد مقدماتها الكبري ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذى يأتى به في كتاب طيماوس حيث يقول الوجود أفضل من لا وجود والافضل تشتاقه الطبيعة أبداً ويزعمون أن النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهي أن الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية من جهات منها أنه لاضرورة فى الطبيعة وأن الذي فى الطبيعة من الوجود هو الوجود الذى على الاكثر ومنها أن الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ماهى اللازمه عنه وزعموا أن المقدمة الكبري من هذا القياس ضرورية لقوله أبداً وأرسطوطاليس يصرح في كتاب القياس أن القياس الذى تكون مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودى وتكون الكبري هي الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا أنه لايوجد لافلاطون قول يصرح فيه أن أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتة وانما ذلك شيء يدعيه الناظرون ويزعمون أنه قديوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ماحكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا أن الذى دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التميز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة وذلك

اذ لما هم وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود أول وأوسط وآخر ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ولزوم الاوسط للآخر وجوديا ورأوا الحد الاوسط وكان هو العلة لزوم الحد الاول للآخر والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الاخر حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالاخر حال الوجود فكيف يجوز أن يكون حال الاول عند الاخر حال الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد لنظرهم في مجرد الامور والمعاني وأزوارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وأن معناه هو أن كل ماهو ب وكل مايكون ب فهو أ تم لوجدوا أن هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم مااعتقدوه وأيضاً فان القياسات التي يأتون بها عن أفلاطون اذا تؤمل حق التأمل فيها وجدوا أكثرها ورادا في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها تبين وهن ماادعوه فيها وقد لخص الاسكندر

فروديسي معني المقول على الكل وفاصل عن أرسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن أقاويله أيضاً عن كتاب أنو لو طيقا فى هذا الباب وبينا معني المقول على الكل ولخصنا أمره شافياً وفرقنا فيه بين الضرورى القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل مايوردنه لبث فى هذا الباب فقد ظهر ان لذي ادعاه أرسطوطاليس فى هذا القياس هو على ماادعاه وأن أفلاطون لا وجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول أرسطو

ومما أشبه ذلك هو ماادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين أرسطو مرة فى أنولو طيقا أنه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحللوه وبينوا أمره ونحن أيضاً شرحنا فى تفاسيرنا وبينا ان الذى أتي به أفلاطون في كتاب السياسة وكذلك أرسطوطا ليس فى كتاب السماء والعالم مما يوهمهم انها سوالب

ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة . مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك سائر ما أشبهها اذا الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت فى القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع القياس من أن يكون منتجا .

ومن ذلك أيضا ما أتي به أرسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب باري هرمينياس وهو ان الموجبة التى المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبته أشد مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيراً من الناس ظنوا أن أفلاطون يخالفه في هذا الرأى وأنه يرى أن الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول فى الموجبة الاخرى أشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والخلقية منها ماذكره في كتاب السياسة ان العدل متوسط بين الجور والعدل وهؤلاء فقد ذهب عليهم مانحاه أفلاطون في كتاب السياسة وما نحاه أرسطوطاليس في باري هر ميناس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان أرسطوا انما بين معاندة الاقاويل وأنهما أشد وأتم معاندة والدليل على ذلك ما أورده من الحجج وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له وأيضاً فان كان واجباً في غير ما ذكرنا أن يجري الامر على هذا المثال فقد ترى أن ما قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب إما أن يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع وإما أن يكون في موضع من المواضع هذه الا أن الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد أصلا فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بانسان أنه ليس بانسان فقد ظن ظناً كاذباً فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض وأ[ما] أفلاطون حيث بين ان الاعدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر أرسطو فى نيقوماخيا الصغير في السياسة شبيها بما بينه أفلاطون فقد تبين لمتأمل هذه الاقاويل

والناظر فيها بعين النصفة أنه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون أقاويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين أرسطو طاليس فيها خلافاً وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والخلقية والالاهية حسب ما ذكرناه

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى أفلاطون من أن رأيه مخالف لرأي أرسطو أن أرسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وأفلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب وأرادوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرفوا أقاويل الائمة عن سننها المقصودة بها وتأولوا تأويلات الساغت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق وذلك ان أصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول أصحاب افلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر إما أن يكون هواء اوضوءاً او ناراً وان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضياء فان الضيا أيضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وأيضاً فانه وان كان ضيـاء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضيـاء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في الظلمة إن كان الذى يخرج من البصر هو ضـياء وأيضاً ان قيـل أن الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شي واحد كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان ناراً فلم لا يحرق مثـل ما تفعله النار ولم لا ينطفى في المياه كما تنطفى النار ولم ينفذ الى أسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار أن تنفذ الى الاسفل وأيضاً ان قيل أن الذي يخرج من البصر شي آخر غير هذه الاشياء

فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظرى هذه وما أشبهها من الشناعات التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذى يقال في الاجسام

ثم ان أصحاب أفلاطون لما سمعوا أقوال أصحاب أرسطوطاليس في الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بان قالوا أن الانفعال لايخلو من تأثر واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الانفعال اما أن يكون فى العضو الباصر أو فى الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر فان كان في العضو لزم أن تستحيل الحدقة في آن واحد بعينه من ألوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون لا محالة في زمان ومن شئ واحد بعينه الى شئ واحد بعينه محدود وان كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم ان تكون تلك الاجزاء مفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف أعنى الهواء الذى بين البصر والمبصر لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين فى وقت واحد معا وذلك محال هذه وما أشبهها من الشناعات التي أوردوها ثم أن أصحاب أرسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الالوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما أدراك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جدا فى لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لابد من أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة فى الزمان الذى نلحظ فيه ماهو أقرب منها ولايغادر ذلك شيئا فظهر من هذه الجهة أن الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات فتؤدى الى البصر واحتج أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئاً ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات متي كانت متفاوتة بالمسافات أدركنا ماهو أقرب دون ما هو أبعد والعلة في ذلك أن الشيء الخارج من البصر يدرك بقوة ما يقرب منه ثم لايزال يضعف فيكون ادراكه أقل وأقل حتى تفنى قوته فلا يدرك ماهو بعيد عنه جداً البتة ومما يؤكد هذه الدعوى أنا متى مددنا أبصارنا الى

مسافة بعيدة وأوقفناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه أدركنا ذلك المبصر وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ماقاله أرسطو وأصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة التى بيننا وبين المبصر مضيئا ليحمل الالوان فتؤدى الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرا علمنا أن شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذي تجلى بضوء ماأدركه ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الافلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدل على على اثبات القوى من غير أن يخيل الخروج الذى للاجسام وأن وأن أصحاب أرسطوطا ليس أيضا أرادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال الذى يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر ان الشئ الذي يشبه بشيء ماتكون ذاته وأبينه غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة فى هذا الامر علمنا أن ههنا قوة وأصله بين البصر والمبصر وأن من شنع على أصحاب أفلاطون في قولهم ان قوة ماتخرج من البصر فتلاقي المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه مماساليس بدون قولهم فى الشناعة فان كان مايلزم أقاويل أولئك فى اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان وابدائها الى الابصار فظاهر ان هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها ألفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجدوا الطاعنون مقالا فقالوا وأكثر مايقع من المخالفة انما يقع فى أمثاله هذه المعانى للاسباب التى ذكرناها وذلك لا يخلو من أحد أمرين اما لتخالف المخالف وأما لمعاندته فأما ذو الذهن الصحيح والرأى السديد والعقل

الرصين المحكم الثابت إذا لم يتعمد التمويه أو تعصب أو مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم أطلق لفظاً على سبيل الضرورة عند ما دام بيان من غامض وإيضاح معنى لطيف فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة

ومن ذلك أيضاً أمر أخلاق النفس وظنهم بأن رأي أرسطو مخالف لرأي أفلاطون وذلك أن أرسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع وأن الانسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة وأفلاطون يصرح في كتابه السياسة وفي كتاب بوليطيا خاصة بان الطبع يغلب العادة وأن الكهول حيثما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً ويأتي على ذلك بمثال من الطريق إذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجه متى قصد خلاء الطريق منها أو ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك وليس يشك أحد ممن يسمع هاتين مقالتين ان بين الحكيمين في أمر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم عن القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الامر فيه أيضاً على ماقاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني أبدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شيء آخر ومن البين أن كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل مايعرض الموضوع الاعدام والملكات فيتغير بحيث لا يتعاقبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم

التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لايمكن فيه التغير والتبدل

وأما أفلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وأيها أنفع وأيهـا أشـد ضرراً فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها وأيها أسهل قبولاً وأيها أعسر ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويتـه يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عـنه يعسر جـداً والعسير غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيـه التنقل من خلق الى خلق أسهل وفي بعضهم أعسر على ماصرح به في كتابه المعروف بنيقوماخيـا الصغير فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق الى خلق وأسباب السهولة كم هي وما هي وعلى أي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الاقاويل حق التـأمل وأعطى كل شيء حقـه عرف أن لاخلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عنـد ما ينظر في واحد واحـد منها على انفراد من غـير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العـلم الذى هو منه وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم وخصوصاً فى أمثال هـذه الموانع وهو انه كما المـادة مهما كانت متصورة بصورة مانم حـدثت فيها صورة أخرى صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها ألواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث حـدثت في الالواح مادة لها وفي الالواح التى هي مادة بالاضافـة الى صورة السرير صور كثيرة مثـل الصور اللوحية والصور الخشبيه والصور النباتيـه وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جـديد كان الاخلاق التى معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجـديدة اعتيادية ثم ان سرت على هـذه ودامت على اكتساب خلق ثلث صارت تلك بمنزلة الطبيعيـه وذلك بالاضافة الى هـذه

الجديدة المكتسبة فهما رأيت أفلاطون أوغيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ماذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جداً ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تؤمل فيه جداً

ومن ذلك أيضاً أن أرسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان شكا أن الذي يطلب علماً مالا يخلو من أحد الوجهين فانه اما أن يطلب ما يجهله أوما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان كان يطلب مايعلمه فطلبه علماً ثانياً فضل لايحتاج اليه ثم أحدث الكلام في ذلك الى أن قال إن الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ماقد وجد في نفسه على التحصيل مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية أوغير مساوية انما يطلب مالها منها على التحصيل فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وأفلاطون بين في كتابه المعروف بفاذن أن التعلم تذكر وآتي على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسائلاته ومحاوراته في أمر المساوى والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الانسان يذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم أن هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس والله أعلم

وقد ظن أكثر الناس من هذه الاقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحد أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد أفرطوا في تأويل هذه الاقاويل وحرفوها عن سننها وأحسنوا الظن بها الى ان أجروها مجري البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لايكون برهانا كما علمنا الحكيم

أرسطو في أنولوطيقا الأولى والثانية وأما الدافعون لها فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع وزعموا أن أرسطوا مخالف له في هذا الرأى واغفلوا قوله في كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معاً مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية فليت شعرى هل يغادر معنى هذا القول ماقاله أفلاطون شيئاً سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس فمن تأمل حصول المقدمات الاول وحال التعلم تأملا شافيا علم أنه لايوجد بين رأيي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن نومي الى طرف منه يسير بمقدار مايتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه

فيقول من البين الظاهر أن للطفل نفسا عالمة بالقوة ولها الحواس آلات الادراك وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هى التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب مايحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب فأما التى تحصل من الكليات للانسان لاعن قصد فاما أن لايوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لايعنونه واما أن يوجدلها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان وما أشبهها من الاسماء وقد بين أرسطو فى كتاب البرهان أن من فقد حساما فقد فقد علما ما فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولا فأولا فلم يتذكر الانسان وقد حصل جزء وجزء منها فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل فى النفس وأنها تعلم طريقاً غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا ثم ان الانسان

مهما قصد معرفة شئ من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشئ وتكلف الحاق ذلك الشئ في حالته تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ماهو موجود فى نفسه من ذلك الشي مثل انه متى اشتاق الى معرفة شئ من الاشياء هل هو حي أم ليس بحي وقد تقدم تحصل فى نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو بهما جميعاً أحد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمان به والتذ بما زال عنه من أذي الحيرة والجهل وهذا ماقاله أفلاطون ان التعلم تذكر وان التفكر هو تكلف العلم. والتذكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف فمهما وجد مهما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان فى نفسه قديما فكأنه يتذكر عند ذلك كالناظر الى جسم يشبه بعض أعراضه بعض اعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما أدركه من شبيهه وليس للعقل فعل يخص به دون الحس سوي ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم أحوال الموجودات على غير ماهي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سائرها وأما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ماقد أدركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا وكذلك سائر ماأشبهها فى تامل ماوضعنا على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم أرسطو فى وصفه في آخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره علم أن الذي ذكره الحكيم فى أول كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول قريب مما قاله أفلاطون في كتاب فاذن الا أن بين الموضعين خلافا وذلك ان الحكيم أرسطو يذكر ذلك عند مايريد أيضا أمر العلم والقياس وأما أفلاطون فانه يذكره عند مايريد أيضا أمر النفس ولذلك أشكل على أكثر من ينظر فى أقاويلهما وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل

فى قدم العالم وحدوثه * ومن ذلك أيضا أمر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا ومما يظن بارسطوطاليس أنه يري أن العالم قديم وبافلاطون أنه يري أن العالم محدث فاقول ان الذي دعي هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ماقاله فى كتاب طوبيقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتي على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم وقد وجب على هؤلاء المختلفين أما أولا فبان مايؤتي به على سبيل المثال لايجري مجري الاعتقاد وأيضا فان غرض أرسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون فى أمر العالم هل هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون فى اللذة هل هى خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذائعة وقد بين أرسطو في ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان فظاهر أنه لايمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذى أتي به في هذا الكتاب

ومما دعاهم الى ذلك الظن أيضاً مايذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زماني فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قدم تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالاهية أن الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لايشتمله ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدء زماني أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذي يتكون أولا فأولا بأجزائه فان أجزائه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني ويصح بذلك انه انما يكون عن أبداع الباري جله

جلاله اياه دفعه بلا زمان وعن حركته حدث الزمان

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر فى تلك الاقاويل أظهر من أن يخفى وهناك تبين ان الهيولى أبدعها البـاري جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين فى السماع الطبيعي ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك فى العالم جملته يقول فى كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض

وقد بين هناك أيضاً أمر العلل كم هي وأثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك أيضاً أمر المكون والمحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك وكما أن أفلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطرارا وأن المتكون لايكون علة لكون ذاته كذلك أرسطو طاليس بين في كتاب أثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لايتناهي ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله أن كل واحد من أجزاء الكثير إما أن يكون واحدا واما لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون إما كثيرا واما لاشيء وان كان لا شيء لزم ان لايجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم أيضاً من ذلك أن ما لا يتناهي أكثر مما لا يتناهى ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بين ان الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية ثم بين أن الكثير بعد الواحد لامحالة وان الواحد تقدم الكثرة ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقي بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية

ويبين بياناً شافياً أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شيءٌ على حسب ما بينـه أفلاطون فى كتبه فى الربوبيه مثل طيماوس وبوليطيـا وغير ذلك من سائر أقاويله وأيضاً فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعية انما يترقى فيها من البارى جل جلالة في حرف اللام ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات الى أن يسبق فيها وذلك مما لا يعلم أنه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظن بمن هذا سبيله أنه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم

ولا مونيوس رسالة مفردة فى ذكر أقاويل هـذين الحكيمين في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها فى هـذا الموضع ولولا ان هـذا الطريق الذى نسلكه في هذه المقاله هو الطريق الأوسط فتى ما تنكبناه كنا كمن ينتهي عن خلق ويأتى بمثله لافرطنا فى القول وبينا أنه ليس لاحـد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدث العالم واثبات الصانع له وتلخيص أمر الابداع ما لارسطوطاليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفضيل الا على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر فى الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المرويه فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان فى الاصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحلات والتغاير التي هي أضداد الابداع وما يوجد بجميعهم مما سيؤل اليه أمر السموات والارضين من طيها ولفها وطرحها فى جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك مما لايدل شيءٌ منه على التلاشى المحض ولولا ماأنقذ الله أهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيءِ لاعن شيءٍ وان كل مايتكون من شيءٍ مافانه يفسد لامحالة الى ذلك الشيءِ

والعالم مبدع من غير شيء فماله الى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلايل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها وخصوصاً ماهما في الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الناس في حيرة ولبس غير أن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبين به أمر تلك الاقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب وهو أن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الاقاويل الطبيعية وكل أمر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى أن يترقى من الاجزاء الطبيعية الي البرهانيات والسياسيات والشرعيات والبرهانية موكولة الى أصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوي الآراء السديدة والشرعيات موكولة الى ذوي الالهامات الروحانية وأعم هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره

فان من تصور في أمر المبدع الاول أنه جسيم وأنه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو ألطف من ذلك والبق به ومهما توهم أنه غير جسيم وأنه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا تثبت في ذهنه معنى متصور البتة وان أجبر على ذلك زاده غيا وضلالا وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ثم يقدر ذهنه على أن يعلم أنه غير جسيم وأن فعله بلا حركة غير أنه لا يقدر على تصور أنه لا في مكان وان أجبر على ذلك وكلف تصوره تبلد فانه يترك على حاله ولا يساق الي غيرها وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا الى شيء فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في

موضعه الي الخطأ والوهي بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعني أفلاطون وأرسطوطاليس وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة للنفع فمنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان أقاويله فى كيفية الابداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فستنكر أن يظن بهما فساداً يعترى ما يعتقد أنه وأن رأيهما مدخولان فيما يسلكانه

ومن ذلك الصور والمثل التى تنسب الي أفلاطون أنه يثبتهما وأرسطو على خلاف رأيه فيهما وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صوراً مجردة فى عالم الاله وربما يسميها المثل الالاهية وأنها لاتدثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذي يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التي هي كائنة وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال أنها موجودة قائمة في عالم الإلٰه غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشناعات أنه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وأفلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وأنه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم مؤتلف الالحان وأصوات غير مؤتلفة وأصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات أخر ينطق بها في تلك الاقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل مافعلنا بسائر الاقاويل حيث أومأنا اليها والى أماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من غير أن يحرف عن سواء السبيل الي

ما تخيله الالفاظ المشكلة

وقد نجد أن أرسطو في كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة فى عالم الربوبية فلا تخلو هـذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما أن يكون بعضها متناقضة لبعضها واما أن يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق عنـد ذلك وتتفق فأما أن يظن بارسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده أعنى الصور الروحانية أنه يناقض نفسه فى علم واحـد وهو العـلم الربوبي فبعيد ومستنكر وأما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه محول فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة فنقول أنه لما كان البارى جل جلاله بأنيته وذاته مبايناً لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى أنيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضرورى أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شئ من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى اذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا أنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف ممـا نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سـائرها ومهما استحكم هـذا المعنى وتمكن من ذهن المتعـلم للفلسفة التى بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور مايريد ايجاده في ذاته جل الله من اشتباه

وأيضاً فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فمـا هو بحيزة

أيضاً كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال يحو بما يفعله ويبدعه أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه أن يقول بان ما يوجده إنما يوجد جزافا وبحساً وعلى غير قصد ولا بحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الالاهية لا على انها أشباح قائمة في أماكن آخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الايضاح وينبغي أن تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الاقاويل الالاهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي أهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك أن الضرورة تدعو الى طلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع ألفاظ آخر واستئناف وضع لغات سوى ماهي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ويتصور منها غير ماباشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ وأوجبنا على أنفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالاهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ماتخيل ونتصوره

ومما يجري هذا المجرى أقاويل أفلاطون في كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل وأن لكل واحد منهما عالماً سوى عالم الآخر وان تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل وسائر ما قال مما أشبه ذلك ومن الواجب أن نتصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزة وكذلك بعالم النفس لا أن للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً

بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئين بالتفلسف فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انه أراد به افاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه اياها من الصور الدائرة الفاسدة وكذلك سائر مايجري مجراها من معونة العقل للنفس وأراد بأفاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانسياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتاطف بها وسائر وما أشبه ذلك

وأراد برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس أما دامت هذه العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها كأنها تشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكأنها قد طلقت من محبس مؤذ الى حيزها الملائم المشاكل لها وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ماسوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه الحكيم أرسطو في كتبه في النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو أشرف أجزاء النفس وانه هي بالفعل نافذة وبه تعلم الالاهيات ويعرف الباري جل ثناؤه فكانه أقرب الموجودات اليه شرفاً ولطفاً وصفاء لا مكاناً وموضعاً ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعه اذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذى هو متحد بالبارى جل وعز على السبيل الذى ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كيانة لامكاناً فعلى هذا السبيل وعلى ما ها مما يعسر وصفها قولا ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله فانها

مهما أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن بينه وبين أرسطو إختلافاً في هـذا المعنى ألا ترى أن أرسطو حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجرؤ ويتشدق في القول ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه

وذلك في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول إني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي وراجعاً اليها وخارجاً من سائر الاشيـاء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأري في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباًفاعلم عند ذلك أني من العـالم الشريف جزء صغير فاني لحيا فاعل فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العلم الالاهي فصرت كأني هناك متعلق بها فعنـد ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن عن وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغشى في ذلك النور وبلغ الطاقة ولم أقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك أخي إرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل هذا في كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وايضاحـه

فمن أراد أن يقف على يسير ما أومؤا اليه فان الكثير منه عسير وبعيـد فيلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض ماقصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هـذا ممن لم يكن قصـدهم الحق بل كان كدهم العصبيـة وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصدالتام على الكشف والايضاح فانا مع شـدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا أيسر اليسير لان الامر في نفسه صعب ممتنع جداً

ومما يظن بالحـكيمين أفلاطون وأرسطو إنهما لا يريانه ولا يعتقـد أنه

أمر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان أرسطو صرح بقوله إن المكافئة واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته التى كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها وأول تلك الرسالة فأما شهود الله في أرضه التى هي الانفس العالمة فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الاخيار الماضين وأما الاثار الممدوحة فقد رسمت له فى عيون أماكن الارض وأطراف مساكن الانفس بين مشارقها ومغاربها ولن يؤتي الله أحداً ما آتاه الاسكندر الا من اجتباء واختيار والخير من اختاره الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حياة وأسلمهم وفاة يا والدة اسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلاتكسبين ما يبعدك عنه ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار واحرصي على ما يقربك منه وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل ديوس .. فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقداً

وأما أفلاطون فانه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها وشرها

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد الصراع أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتسابه الوزر بما ينسب الى هؤلاء الافاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وارسطوطاليس

والحمد لله حق حمده والصلاة والسلام على النبي محمد خير خلقه وعلى الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته آمين

﴿ المقالة الثانية ﴾

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني أبي نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزلغ الفارابي في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب مابعد الطبيعة

قال قصدنا في هذه المقالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التي هي له ان كثيراً من الناس سبق الى وهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر مايناسبها وان علم مابعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل اذ نجد أكثر الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لانجد فيه كلاما خاصاً بهذا الغرض الا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام ٭

ثم لايوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تام واثا مسطيوس تاما وأما المقالات الاخر فاما ان لم تشرح وأما ان لم تبق الى زماننا على انه قد يظن اذا نظر في كتب المتاخرين من المشائيين ان الاسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ٭

ونحن نريد ان نشير إلى الغرض الذي فيه والي الذي يشتمل عليه كل مقالة منه ٭

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ويختص نظرها باعراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة مايتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ماله مبادى ذلك ولوحقه وعلم

الهندسة ينظر في المقادير من جهة ماتقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مبادية ولو احقه ومن جهة ماهو كذلك وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب فى الابدان لانسانية من جهة ما تصح وتمرد وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشئ منها النظر فيما يعم جميع الموجودات

وأما العلم الكلي فهو الذى ينظر في الشئ العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه وفى الاشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشئ شئ من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص وما يجرى مجرى هذه وفي المبدء المشترك لجميع الموجودات وهو الشئ الذى ينبغي ان يسمى باسم الله جل جلاله وينبغي أن يكون العلم الكلي علماً واحداً فانه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع عام آخر فهو علم جزئي فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فاذن العلم الكلي واحد فينبغي أن يكون العلم الالاهى داخلا في هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذى يشتمل منه على أعطاء مبدأ الموجود ينبغي ان يكون هو العلم الالهي لان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هى أعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة فلهذا واجب أن يسمي علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمي وان كان أعلى من علم الطبيعة ان كانت موضوعاتها متجردة عن المواد فليس ينبغي أن يسمي علم مابعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المواد وهمى لا وجودي وأما فى الوجود فليس لها وجود الا فى الامور الطبيعية وأما موضوعات هذا العلم فمنها ما ليس له وجود البتة في الطبيعيات لا وهمي ولا حقيقي وليس انما جردها الوهم من الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجردة ومنها ما يوجد في الطبيعيات وان كان يتوهم مجردا عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرى عنها وجودها ويكون أمورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة

أو المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحق بان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحدا ففي هذا العلم أيضا النظر في العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر في الاشياء التي تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وأنواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة وأقسام كل واحد من هذه وكذلك في أنواع العدم والكثير ثم في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثم في مبادي كل واحد من هذه ويتشعب ذلك وينقسم الى أن يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتتبين فيه مبادى جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها

﴿ فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم ﴾

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب فى ابانة ان أقسام العلل كلها تنتهي الى علة أولى

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه المعاني وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعاني التى ينظر فيها وفى الاعراض الخاصة به وهى التى عددناها

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الالفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته ولواحقها بالتواطؤ كانت أو بالتشكيك أو بالاشتراك الحقيقى

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظريه

الثلاثة التي هى الطبيعية والرياضية والالهية وانها ثلاثة فقط وتعريف أمرالعلم الالهي انه داخل فى هذا العلم بل هو هـذا العلم بوجه ما فان له النظر في الهوية التى تقال بالذات لا فى الهوية التي تقـال بالعرض وانها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهويه التي تقال بالذات ولا سيما في الجوهرية وتفصيل أقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركب وان الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلأي الموجودات فان كان للجوهر فلأى الجواهر وكيف تحد بالمركبات وأي الاجزاء يوجد في الحدود وأي الصور يفارق وأيها لا يفارق وان لا وجود للمثل

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هـذه المقالة واتمـام القول في الصور الافلاطونية وغناء المتكونات عنها فيالتكون وتحقيق القول فيحدود المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها

المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منهما

المقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد

المقالة العاشرة في تمييز مبادي هذا العلم وعوارضه

المقالة الحادية عشر في مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويتـه وانه عالم بالذات حق الذات وفي الموجودات المفارقة التى بعـده وفى كيفيـة ترتيب وجود الموجودات عنه

المقالة الثانية عشر فى مبادي الطبيعيات والتعليميات

﴿ هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه ﴾

﴿ مقالة في معانى العقل للمعلم الثانى الفارابى ﴾

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة الاولى الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما

يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث العقل الذى يذكره أرسطو طاليس فى كتاب البرهان والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والخامس الذي يذكره في كتاب النفس والسادس العقل الذى يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

(١) أما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل فان مرجع مايعنون به هو الى التعقل وذلك أنهم ربما قالوا فى مثل معونة أنه كان عاقلا وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الرويه فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في الاستنباط ما هو شر بل يسمونه ماكرا أو دهيا وأشباه هذه الاسماء وجودة الاستنباط ماهو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل فهؤلاء انما يعنون بالعقل المعنى الكلي مايعنيه ارسطوطاليس بالعقل وأما من سمي معونه عاقلا فانه أراد به جودة الروية فى الاستنباط ماينبغي أن يوثر أو يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متى وقفوا في أمر معونة أو أمثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جوده رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عمن يستعمل جوده رويته في فعل الشر هل يسمي داهياً أو ماكراً أو ما أشبه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته فى الافعال الفضيلة لتفعل وفي الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطى من قبل نفسها أن العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ فى جودة الروية في استنباط الشرورما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الاخرى التى تسمي الانسان لجودة رويته فيما ينبغي

أن يفعل بالجملة عاقلا فانها متى وجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شر هل يسمونه عاقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند أرسطوطاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة فى حين ما يفعل وعارضه واذا كان مع ذلك فاضلا

(٢) وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أولا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الرأى عند الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الاكثر يسمونه العقل وأنت تبين ذلك متى استقريت شيئاً مما يتخاطبون فيه بينهم أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة

(٣) وأما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان فانه انما يعنى به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس أصلا ولا عن فكرة بل بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لايفكر ولا يتأمل أصلا واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هى مبادي العلوم النظرية

(٤) وأما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شيء مما هو فى جنس من الامور وعلى طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الامور الارادية التي شأنها أن تؤثر أو يجتنب فان ذلك الجزء من النفس سماه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من أجزاء النفس هي مبادى المتعقل والداهي فيما سبيله أن يستنبط من الامور الارادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . ونسبة هذه القضايا الى مايستنبط بالتعقل كنسبة

تلك القضايا الاول التي هي مذكورة فى كتاب البرهان الى مايستنبط بهاوكمان تلك المبادي لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ماشأنه من الامرو النظرية ان يعلم ولايغفل كذلك هـذه المبادي للمعتقل والداهى فيما شأنه أن يستنبط من الامور الارادية العملية • وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يزيد مع الانسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبـل ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا • ومن تكاملت فيه هـذه القضايا فى جنس مامن الامور صار ذا رأى في ذلك الجنس ومعنى ذى الرأي هو الذي اذا أشار بشئ ماقبل رأيه ذلك من غـير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شئ منها برهانا ولذلك فلما يصـير الانسان بهذه الصفه الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجـارب الذى ليس يكون الا في طول الزمان ولان يتمكن فيـه من تلك القضـايا • والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذى ذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا يؤمون ولكنك اذا استقريت مايستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك فلذلك صاروا يؤمون شيئاً ويستعملون غيره

(٥) أما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب النفس فانه جعله على أربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال والعقل الذي هو بالقـوة هو نفس ما أوجزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شئ ماذاته معدّة أو مستعدّة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادّها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا أن تصير صوراً في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً فى هذه الذات هي المعقولات • ويشتق لها هـذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت

صوراً لها وتلك الذات شبيهة بمادة اذا تحصلت فيها صور الا أنك توهمت مادة ماجسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانيـة انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتي تكون لها ماهيـة متحازة وللصور التي فيها ماهيـة متحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أومدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغى أن تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التي سماها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيهـا شئ من صور الموجودات فهي عقل بالقوة

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل • فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن ينتزع عن موادهـا معقولات بالقوة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هى بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شئ واحد بعينـه • ومعني قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شئ غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي ليس بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقـلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي من خارج النفس واذاحصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هي صور في مواد فوجدها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً هي مكيفة بكيفيات جسمانية وأحياناً تفعل وأحياناً تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الأخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود ان صارت هذه المقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء • مثال ذلك الاين المفهوم فيها فانك اذا تأملت معنى الاين فيها اما أن لاتجد فيها شيئاً من معاني الاين أصلا واما أن تجعل اسم الاين بفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات • وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً فيكون الذى يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل أن معقولا ما قد صار صورة له وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالعقل المعقول الاول وبالمعقول الثاني • أما اذا حصل عقلا بالعقل باضافة الى المعقولات كلها وصار أحد الموجودات بان صار هو المعقولات بالعقل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته بل انما يعقل ذاته وبين أنه كان اذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالعقل لم يحصل له بها عقل

من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالعقل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما موجوده وهو معقول هو موجود في ذاته فاذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل وان لم تكن فيما قبل أن تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة بالفعل الا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالعقل ومعقول بالعقل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء بأعيانها أولا فانها علت أولا على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى أنهاكانت معقولات بالقوة وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها وعلى أنها معقولات بالعقل فالعقل بالعقل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالعقل صار العقل الذي كنا نقوله أولا أنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صورا في مواد فان تلك اذا عقلت صارت موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل أن تعقل فان قولها أن يعقل الشيء أولا هو أن تنتزع الصور التي في المواد عن موادها وتصير لها وجودا آخر غير وجودها الاول

فاذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات الى أن تنتزعها عن مواد أصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها عن مثال ما تصادف ذاته من حيث هو عقل بالعقل هو معقولات لا في موادها فتعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولات عقلا ثانيا هو موجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في موادها اذ عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا • فالقول في الذي هو منا بالعقل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادها ولا كانت فيها أصلا فان الوجه الذي به نقول فيما هو فينا بالعقل عقل أنه فينا فعلى ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك أنها في العالم وتلك الصور انما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها

معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور مفعولة فتصير كلها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للفعل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور بالجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقى قليلا قليلا الى أن تفارق المواد شيئاً شيئاً وقليلا قليلا بانحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التي لا في مادة أصلا ولم تكن ولا تكون فى مادة أصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما في الوجود وان ما كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو أنقص الى أن تنتهي الى ما هو أنقص وهو العقل ثم لا تزال تحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تحط الى أن تبلغ ألى صور الاسطقسات التي هى أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهى المادة الاولى فاذا ارتقت من المادة الاولى رتبة رتبة فانما ترتقى الى الطبيعة التي هي صورة جسمانية في مواد هيولانية الى أن ترتقى الى تلك الذات ثم الى مافوق ذلك حتى انتهي الى العقل المستفاد انتهي الى ماهو شبيه بالنجوم والحد الذى اليه تنتهي الاشياء التي تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى أول رتبة الموجودات المفارقة وأول رتبته رتبة العقل الفعال

(٦) وأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطوطاليس فى المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا وهو بنوع ماعقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة مادامت في الظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاق

بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذات منير فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل وصارت الالوان مرئية بالفعل بل نقول ان البصر ليس انما صار بصيرا بالفعل بان حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات وبحصول صور المرئيات في البصر صار بصيراً بالفعل ولانه توصل قبل ذلك بشعاع الشمس أو غير ان سار مشفاً بالفعل وصار الهواء المماس له أيضاً مشفاً بالفعل صار حينئذ ماهو مرئي بالقوة مرئياً بالفعل فالمبدأ الذي به صار البصر بصيراً بالفعل بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس • فعلى هذا المثال يحصل في الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك الشيء يعطي إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت القوة معقولات له بالفعل وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل كما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل • والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال الا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل وذلك أن الاخس في العقل الذي بالفعل كثيرا مايترتب يكون أقدم من الاشرف من قبل أن ترقينا نحن الي الأشياء التي هي أكمل وجوداً وكثيراً مايكون من الاشياء التي هي أنقص وجوداً على ماتبين في كتاب البرهان اذ كنا انما نترقى عن الاعرف عندنا الى ماهو مجهول وما هو أكمل وجوداً في نفسه هو أجهل عندنا أعني ان جهلنا به أشد فلذلك اضطر الى أن يكون ترتيب الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ماعليه الامر في العقل الفعال والعقل

الفعال يعقل أو من المودات الاكمل فالاكمل فان الصور التى هى اليوم في مواد هي فى العقل الفعال صور منتزعة لا أنها كانت موجودة في موادفانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وانما انحدث في أس المادة الاولى وسائر المواد بان أعطيت الصور التي في العقل الفعال والموجودات التى قصد إيجادها قصداً أولا فيما لدينا وهى تلك الصور غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا إلا في المواد كونت هذه المواد وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال هو غير منقسم أو يكون ذاته أشياء غير منقسمة وهي في المادة منقسمة يعطي المادة أشباهمافى جوهره فلا تقلبه المادة الا منقسما وهذا قد بينه أرسطوطاليس في كتاب النفس أيضاً (تمت المقالة والحمد لله)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ د

﴿ رسالة لأبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ﴾

قال أبو نصر الفارابى الاشياء التى يحتاج الى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن أرسطو فهى تسعة أشياء

الاولى منها أسماء الفرق التي كانت فى الفلسفة والثاني معرفة غرضه في كل واحد من كتبه والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في الفلسفة والرابع معرفة الغاية التى يقصد اليها تعلم الفلسفة والخامس معرفة السبيل التى يسلكها من أراد الفلسفة والسادس المعرفة بنوع كلام أرسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه والسابع معرفة السبب الذي دعا أرسطو الى استعمال الاغماض في كتبه والثامن معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذى يوجد عنده علم الفلسفة والتاسع الاشياء التي يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو

(١) فأما أسماء الفرق التي كانت الفلسفة فمشتقة من سبعة أشياء أحدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة والثانى من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك المعلم والثالث من اسم الموضع الذى كان يعلم فيه والرابع من التدبير الذي كان يتدبر به والخامس من الآراء التى كان يراها أصحابها في علم الفلسفة والسادس من الاراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة والسابع من الافعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفه

فأما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة أصحاب فوثاغورس وأما الفرقة المسمات من اسم البلد الذى كان منه الفيلسوف ففرقة أصحاب أرسطيفوس الذى من أهل قورينا وأما الفرقة المسمات من اسم الموضع الذى كان يعلم فيه الفلسفة ففرقة أصحاب كروسيفس وهم أصحاب الرواق وانما سموا بذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل أثينه وأما الفرقة التى سميت من تدبير أصحابها وأخلاقهم ففرقة أصحاب ديوجانس ويعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون أطراح الفرائض المفترضة فى المدن على الناس ومحبة أقاربهم واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وانما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط وأما الفرقة المسمات من الآراء التى كانت يراها أصحابها فى الفلسفة فهي الفرقة التي تنسب الى فورن وأصحابه وتسمى المانعه لانهم يرون منع الناس من العلم وأما الفرقة التى سميت من الاراء التى كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة الى أفيقورس وأصحابه وتدعى فرقة اللذة وذلك أن هؤلاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصود اليها هي اللذة التى تتبع معرفتها وأما الفرقة المسماة من الافعال التى كانت تظهر من أصحابها فالمشاؤون وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون وذلك فان هذين كانا يعلمان الناس وهم يمشون كما يرتاض البدن مع رياضة النفس

(٢) وأما كتبه فنها جزئية وهي التي يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الجزئين والكليـة والجزئية من كتبه هي رسائله وأمالي

الكلية فبعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلم منها الفلسفة التى بعضها خاصية وبعضها عامة والخاصية من كتبه بعضها يتعلم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه أمور إلاهية ومنها ما يتعلم منــه أمور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الامور التعليميــة فالكتب التى يتعلم منها الامور الطبيعية فنها ما يتعلم منها الامور العامة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلم منها الامور التي تخص كل واحد من الطبائع والكتاب الذي يتعلم منه الامور العامة لجميع الطبائع هو كتابه المسمى سمع الكيان فانه يعلم فى هذا المكان معرفة المبادي التى لجميع الاشياء ومعرفــة الاشياء التي هي بمنزلــة اللاحقة وأما المبادى فهي العنصر والصوره وما أشــبه المبادى وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب وأما اللاحقة للمبادى فالزمان والمكان وأما الشبيهة باللاحقة فالخلاء وما لانهاية له وأما الكتب التى يتعلم منها الامور الخاصة لكل واحد من الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الاشياء التى لا كون لها وبعضها يعلم فيــه معرفة الاشياء المكونة فأما الاشياء التى لا كون لهــا فبعض علمها عامي لجميعها وبعضها خاصي لجميعها والاشــياء المكونة فأما العلم بجميعها فالاستحالة الحركة وأمر الاستحالة يتعلم من كتابه فى الكون والفساد وأما أمر الحركة فيتعلم من المقالتين الآخرتين من كتابه في السماء وأما ما يخص كل واحد منها فمنها ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المركبة والاشياء التي تخص البسيطة من الطبائع تتعلم من كتابه في الآثار العلوية وأما الاشياء التي تخص المركبــة منها فبعضها كلى وبعضها جزئي فالكلى منها يتعــلم من كتابه فى الحيوان ومن كتابه في النبات وأما الجزئى فيتعلم من كتابه في النفس وكتابه فى الحس والمحسوس وأما الكتب التي يتعــلم منها العلوم التعليمية فهي كتابه فى المناظر وكتابه فى الخطوط وكتابه فى الحيــل وأما الكتب التى يتعلم منها الامور التى تستعمل فى الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الاخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المــدن وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل فاما الــكتب التي يتعلم منها البرهان المســتعمل

في الفلسفة فبعضها يقرأ بعد علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان أما التي يتعلم منها قبل علم البرهان فبعضها يتعلم منه أجزء النتيجة التي يصح بها البرهان أما التي يتعلم منه أجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان أما التي يتعلم منها أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان ففي كتابه المسمي باريمينياس وأما التي يتعلم منها أجزاء المتقدمة المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحد المسمى كاطيغورياس

وأما التي يتعلم منها البرهان فهى كتبه في البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه في القياس وهو المسمى أنولوطيقا وعنصره في كتابه المسمى بالبرهان المعروف بافوذقطيقا وأما التي يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهي البرهان فهي الكتب التي يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذب خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذبا خالصاً يتعلم من كتابه في صناعة الشعر وأما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساو لكذبه وبعضه كذبه أكثر من حقه وبعضه ما حقه أكثر من كذبه فالذي كذبه مساو لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه أقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع الجدل والذي كذبه أكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين

(٣) وأما العلم الذي ينبغي أن يبدء به قبل تعلم الفلسفة فأصحاب أفلاطن يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك أفلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذلك أن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها وأما آل أنو فرسطس فيرون أن يبدأ بعلم اصلاح الاخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً والشاهد على ذلك أفلاطن في قوله أن من لم يكن نقياً زكياً فلا يدنو من نقى زكى وبقراط حيث يقول أن الابدان التي ليست بنقية كلما غذوتها زدتها

شراً وأما بواتيس الذى من أهل صيداء فيرى أن يبتـدأ بعلم الطبائع لانها أعرف وأقرب عنده وآلف وأما أرونيقس تمليذه فيرى أن يبتدأ بعلم المنطق ان كان الآلة التى تمتحن الحق من الباطل فى جميع الأشياء وليس ينبغى أن يرذل واحدمن هذه الاراء وذلك أنه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم انها كذلك أعنى اللذة والمحبة الغلبة وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقول فقط لكن بالافعال أيضاً ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان والبرهان على ضربين منه هندسى ومنه منطقى وكذلك ينبغى أن يؤخذ أولا من علم الهنـدسة مقدار مايحتاج في الارتيـاض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق

(٤) وأما الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله وأما الاعمال التى يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان

(٥) وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكهـا من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية والقصـد الى الاعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون الا بمعرفة الطبـائع لانها أقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن في منزله أو فى مدينته

(٦) وأما نوع كلام ارسطو الذى يستعمله في كتبه على ثلاثة انحاء وذلك أنه يستعمل في كتبه الخاصة من الكلام أحصره وأبعده من الفضول وأما مافي تفاسيره فيستعمل من الكلام أغلقه وأغمضه وأما في رسائله فيلزم القانون الذى ينبغي أن يستعمل من الكلام في الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز

(٧) والعلة في استعماله الاغماض ثلاثة أشـياء أحدها استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا والثـاني لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب في الطلب

(٨) وأما الحالة التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم أرسطو فهي أن يكون في نفسه ما قـد تقدم وأصلح الاخـلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذة وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة وأما قيـاس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق وأن لا يكون له مبغضاً فيدعوه ذلك الى تكذيبه وأما قياس المعلم فينبغي أن لا يظهر تسلطاً شديداً أو اتضاعا مفرطا فان التسلط الشديد يدعو المتعلم الى بغضة لمعلمه وما يأخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعوه الى الاستخفاف به والتكاسـل عنه وعن علمه وأما الحاجة الى شدة حرصه ودوامه فلانه قد قيل أن قطر الماء بداومه قد يثقب الحجر وأما قلة التشاغل بغير العلم فلأن كثرة التشاغل بأشـياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام وأما طول العمر فلانه اذا كان علاج الابدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرى علاج النفس

(٩) وأما الاشياء التي يحتاج اليها فأحدها الغرض في كتاب المنطق والثاني المنفعة في علمه والثالث سبب تسمية كتبه والرابع صحتها والخامس ترتيب مراتبها والسادس معرفة الكلام الذي اسـتعمله في كتبه والسابع الاجزاء التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه والقياس مركب من شيئين أحدها المقدمات التي بها يكون القياس والثاني الشكل الذي به يتشكل القياس وعلم ذلك يؤخذ من كتاب أنولوطيقا وأما المقـدمات فمن الحدود والاشكال وهي آخر أجزاء الكلام وأجناس الاشياء البسيطة التي يقع الكلام عليها عشرة يدل كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس وهي تؤخـذ من كتابه في المقولات وأشكال المقدمات تؤخـذ من كتاب باريمنياس ومقدمات القياس تؤخـذ من كتابه

في البرهان وهذه الكتب يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تحرص على معرفة العـلة فى رسم كل واحد منها والذى بقى منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل واحد من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها

﴿ عيون المسائل لابي نصر الفارابى ﴾

(١) العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات كالاكر بعضها في بعض ويعلم ان العالم محدث فمن التصور مالا يتم الا بتصور يتقدمه كما لايمكن تصور الجسم مالايتصور الطول والعرض والعمق وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف ولايتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لاحاجة بها الى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ومتى رام أحد اظهار هذه المعانى بالكلام عليها فانما ذلك تنبيـه للذهن لا انه يروم اظهارها باشياء هى أشهر منها

(٢) ومن التصديق مالايمكن ادراكه مالم يدرك قبـله أشياء أخر كما أنا نريد أن نعلم ان العالم محدث فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بان العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ثم نعلم أن العالم محدث ولا محالة ينتهى هذا التصديق الى تصديق لايتقدمه تصديق يقع به التصديق وهذه أحكام أولية ظاهرة فى العقل كما أن طرفي نقيض أبداً يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا وأن الكل أعظم من جزئه والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ويوصلنا تلك الطرق الى تصور الاشياء والى التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هذين الطريقين للذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني وغالب الظن والشك فنخلص لنا من هـذه الاقسام التصور التام

والتصديق اليقيني الذي لاسبيل للشك اليه

(٣) فنقول ان الموجودات على ضربين أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غني بوجوده عن علة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل واما علة وسلولا ولا يجوز كونها أنه يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها الى شئ واجب هو الموجود الاول

(٤) فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ولايجوز كون وجود بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص فوجوده اذن تام ويلزم أن يكون وجود أتم الوجود ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية •

(٥) ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحد الموجود شئ وحد الجسم شئ سوي أنه واجب الوجود وهذا وجوده ويلزم من هذا أن لاجنس له ولا فصل له ولا حد ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته أبدي أزلي لايمازجه العدم وليس وجوده بالقوة ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به الى شئ يمد بقاءه ولا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشئ غيره وواحد بمعنى انه لايقبل التجزى كما تكون الاشياء التى لها عظم وكمية واذن ليس يقال عليه كم ولا متي ولا أين وليس بجسم وهو واحد بمعني أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل

محض وهذه الاشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والمعشوق الاول ووجود جميع الاشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده الى الاشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصل من أثر وجوده

(٦) ولكن موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدور لاشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على مايجب أن يكون عليه فأذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زماني وهو علة لوجود جميع الاشياء وبمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الاول والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لايتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الاشياء الأخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمية ولا يفعل مايفعله لشيء آخر

(٧) وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل في المبدع الاول الكثرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لانه يعلم ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة التي فيه من الاول لان إمكان الوجود هو لذاته وله من الاول وجه من الوجود

(٨) ويحصل من العقل الاول بأنه واجب الوجود وعالم بالاول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الاول الثانى بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصير أن سبب شيئين أعني الفلك والنفس

(٩) ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى وإنما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدياً في العقل الاول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملة الى أن تنتهي العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المواد وهناك يتم عدد الافلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية وهذه العقول مختلفة الانواع كل واحد منها نوع على حده والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه آخر

(١٠) ويجب أن يحصل من الاركان الامرجة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب لامر أكوان هذا العالم والافلاك التى حركاتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرك ومن تحركها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الاركان الاربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه فبتلك الحال يصير سببان لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه والاجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال الى حال على سبيل التخيل ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل الجسماني وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانيــة ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الاركان الاربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير

(١١) واشتراك الاجرام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربع في مادة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربع وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع وكون مايتكون منها وفساد مايفسد منها والاجرام السماوية وان شاركت المواد الاربع في تركيبها عن مادة وصورة فان مادة

الافلاك والاجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والكائنات كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع فى الجسمية لان الابعاد الثلاثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل الهيولي محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر بل هاهنا سبب يوجدهما معاً

(١٢) والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط وهي على ضربين أحدهما من الوسط والآخر الى الوسط وحركة الاشياء المركبة بحسب غلبة البسائط من المواد الاربع عليها

(١٣) ومبدأ الحركة والسكون متي لم يكن من خارج أوعن إرادة سميت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمي نفساً نباتية أوحركة مع ارادة أوعلى لون واحد أو ألوان كثيرة كيف ما كانت وتسمي النفس الحيوانية والنفس الفلكية والحركة تتصل بها أشياء تسمي زماناً ومقطع الزمان يسمي أناء ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني فاذن يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون ومحركاً لذلك وان كان المحرك أيضاً متحركاً احتاج الى محرك اذ لاينفعك المتحرك من المحرك ولا يحرك شئ بذاته فاذن يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهي الى محرك لا يكون متحركاً والا أدى الى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال والمحرك الذي لايكون متحركا يجب أن يكون واحداً و لا يكون ذا عظم ولا جسما ولا يكون متجزئاً ولا فيه كثرة بوجه

(١٤) وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي يسمي مكاناً وليس للفراغ وجود والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطه ولها مركز والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لايتأتى فيه الميل القسري لانه متى كان

فى طبعه الميل الدوري لايجوز أن يقبل الميل المستقيم وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم وللفلك بطبعه الميل المستدير

(١٥) وليس مقدار ينتهي بالقسم الى أن لا يكون له جزء والاجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتي من الاجزاء التي لاجزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد بلا نهاية فى الفراغ والملاء اذ لاجاز وجود بلا نهاية ولا يجوز أن يكون حركة متصلة الا الحركة المستديرة والزمان يتعلق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لايكون لها اتصال لاحيث يتوجه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زاوية فى انعطافها

(١٦) وكل جسم له مكان خاص اليه يجذب فان كان الجسم بسيطاً وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل واحد من الاربعة على مثل الكرة وكل جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته وسبب اختلاف الانواع اختلاف مباديها التى فيها بسائط العالم لا أماكن تكون فيها ولا لواحد منها مكانا والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شئ فليس اذن فى مكان ولا يفضى الى فراغ أو الى ملاء وكل جسم طبيعى اذا انتهى الى مكانه الخاص لم يتحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه يتحرك اليه بالطبع

(١٧) وطبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف والفلك لا يحرقه شئ وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته ضد وليس وجود الفلك فيكون عنه شئ آخر بل تلك له حال خاصة وحركته نفسانية لا طبيعيه وليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقا الى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة ولكل واحد من الاجزاء الفلكية عقل مفارق خاص له يشتاق الى التشبه به ولا يجوز أن يكون شوق الجميع الى

شيء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاص مخالف لمعشوق الآخر والكل مشترك في أن المعشوق واحد فهو المعشوق الاول ويجب أن يكون القوة المحركة لكل واحد بلا نهاية والقوى الجسمانية كل واحد منها متناهية ولا يجوز أن يكون قوة متناهية تحرك جسما زمانا غير متناه ولا أن يحرك جسما غير متناه قوة متناهية ولا يجوز أن يكون جسم علة لوجود جسم ولا علة نفس ولا علة عقل

(١٨) والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوي تعطيها الاستعداد للفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسه وفيها قوى آخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل في اللسان والفم والشم الفاعل في آلة الشم وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة وهذه كلها تظهر من تلك الاربع التي هي الاولى والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجرى هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض وهذه المواد الاربع التي هي أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض والأشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر انما تظهر من الامزجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها

(١٩) ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الاربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضد الى ضد وتلك هي الناشئة من القوي الاصلية وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمه البارى تعالى في الغاية لانه خالق الاصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول

النفس الناطقة ولكل نوع من النبات نفس هي صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كما لا بالآلات التي لها يفعل وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا

(٢٠) وللانسان من جملة الحيوان خواص بان له نفساً يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوي الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوي الظاهرة والاحساس الباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوي المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الاعضاء وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بالة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوي بمفارقة

(٢١) ومن هذه القوى العقلي العلمي وهو الذى يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذى يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالعقل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفادا وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تاما الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرجه الى الفعل ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شيء متجزء أو ذى وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر احدي وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تنبث منه في الاعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله

(٢٢) وهو البدن فحينئذ يستحق الظهور وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن فى ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطن ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون وللنفس بعد موت البدن سعادات

وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس وهي أمور لها مستحقة وذلك لها بالوجود والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه والتوفيق فى الامور بيد الله تعالى وكل ميسر لما خلق له وعناية الله تعالى محيطة لجميع الاشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضاً بقدره وقضائه لان الشرور على سبيل التبع للاشياء التي لا بد لها من الشر والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام

﴿ تمت الرساله ﴾

﴿ رسالة فصوص الحكم لابي نصر محمد بن محمد بن أوزلغ ابن طرخان الفرابي ﴾

(١) الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك لماهية الانسان تصوراً لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت وجوده ولكان كل تصور يستدعي عن تصديقاً ولا الهوية داخلة فى ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهما ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما أن من يفهم الانسان انسانا لا يشك في أنه جسم أو حيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان كذلك لا يشك فى أنه موجود وليس كذلك بل يشك مالم يقم حس أو دليل فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمة وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية وكل لاحق فأما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه وإما أن يلحقه

عن غيره ومحال ان يكون الذى لاوجود له يلزمه شئ يتبعه فى الوجود فمحال أن تكون الماهية يلزمها شئ حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشئ عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له أشياء يتبعها هو فان الملزوم المقتضي اللازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذن المبدأ الذى عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضي وعارض فأما من نفس الشئ وأما من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هى الهوية عن نفسه فهي لها عن غيرها فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره وينتهي الى المبدأ الذي لاماهيته له مباينة للهوية

(٢) الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهى في حد ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لامبدئها في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شئ هالك الاوجهه

(٣) الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ولها عن غيرها انها توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس اليها قبل أن توجد فهى محدثة لا بزمان تقدم

(٤) كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول

(٥) كل واحد من أشخاص ماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها فهى بسبب خارج فهي معلولة

(٦) الفصل لامدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي أنيته أعني أن طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول في الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحيوان مطلقاً انما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً أو أعجم لكنه لايصير له ماهية الحيوان بانه ناطق .

(٧) وجوب الوجود بالذات لاينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له موجوداً وكان داخلا في ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود نفسه وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والالكان معلولا وهـذا أيضاً برهان على الدعوي الاولى • وجوب الوجود لاينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا والا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود وأما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة أبعد في الوجود

(٨) واجب الوجود بذاته لاجنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له واجب الوجود لامقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا ليس له فهو صراح فهو ظاهر واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته فله الكل من حيث كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحده فهو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه الى ظهوره حتي يظهر لك ويبطن

(٩) كل ماعرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتبت الاسباب انتهت أواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخل في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثاني لانهاية له ولا حد وهناك الامر

(١٠) علمنا الاول لذاته لاينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة واذا كان مرتع بصرك ذلك الجنات ومذاقك في ذلك الفرات كنت فى طيب ولم تدهش

(١١) ابعد الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهي أقرب الاحدية فكان قلما أظلت الكلية فكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق

(١٢) امتنع مالا يتناهى لافي كل شئ بل في الخلق وماله انظامه ورتبه ووجب فى الامر فهناك الغير المتناهى كم شئت

(١٣) لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت القــدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشي السدرة مايغشي ويأتى الروح والكلمة وهناك أفق عالم الامر يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدإ وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الامر ويأتونه كلهم فردا

(١٤) لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أن لابد من وجود بالذات تعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد

(١٥) اذا عرفت أولا الحق عرفت الحق وعرفت ماليس بحق وان عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ماهو حقه فانظر الى الحق فانك لاتحب الآفلين بل توجه بوجهك الى وجه من لايبقى الا وجهه

(١٦) أليس قد استبان لك أن الحق الواجب لاينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك ندا ولا يقابل ضداً ولا يتجزء مقدارا ولا حدا ولا يختلف ماهيته

وهويته ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ماتقبله مشاعرك وتمثل ضمائرك كذلك لاتجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فدع هذا اليه فقد عارفته

(١٧) كل ادراك فاما أن يكون لملائم أو لغير الملائم بل منافر واللذة ادراك الملائم والاذى ادراك المنافر ان لكل ادراك كالا فلذته ادراكه مايستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس مايعدله ولما هو أعلى هو الحق وخصوصاً الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات وهى معشوقة دراكة

(١٨) ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها للحق الاول وهى برية قدسية على مايتجلى لها هو اللذة القصوى

(١٩) كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه تشبه التقبل والاتصال والنفس المطمئنة بتخالط معني من اللذة الحقيقيه على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الي ذاتها قالت لها أف

(٢٠) ماكل مانال اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن بها بل قد يعاف ويكره أليس الممرور يستخبث الحلو ويستبشعه من بهجوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعا ما كل متقلب في سبب مؤلم يحس به أليس الخدر لايؤلمه إحراق النار ولا أجماد الزمهرير

(٢١) ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذي والتخدر اذا سرت قوة الحس فى خارجته أليس الاول يستلذ الحلو استلذاذا أليس الثاني يقاقله الجوع اقلاقا أليس الثالث ينهكه الالم انها كذلك اذا كشف غطاؤك فبصرك اليوم حديد

(٢٢) ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فان ألمت فويل لك وان سلمت فطوبي لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست فى بدنك وكأنك فى صقع الملكوت فتري ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عنه للحق عهدا الي أن تأتيه فردا

(٢٣) ما تقول في الذي عند الحق تعالى من الحق فهناك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذيذه عنه ذاته وان لم تلحق ثم وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الانام

(٢٤) من شهد الحق لزمه لزوما أو تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول ومن تركه عجزاً فقد أقام عذرا وهو متجل فيشرق ويسرع فيلحق وهو لا يضيع أجر المحسنين

(٢٥) صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد تصلي له ولا تشعر واذكر الله أكبر

(٢٦) ان الروح الذى لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقه ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذى هو آت وتسبح فى عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت

(٢٧) أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم والثاني مباين للاول فى هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك

(٢٨) النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا شئ عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هى الرسل فتبلغ مما عند الله الي عامة الخلق

(٢٩) الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع فى هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها

فى اليقظة والروح البشرية تماشرها في النوم

(٣٠) ان الانسان منقسم الى سر وعلن أما علنه فهو الجسم المحسوس باعضائه وامتساحه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه وأما سره فقوي روحه

(٣١) ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل ثلاثة أقسام نباتي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسه موجودة فى الانسان ويشاركه في كثير منها غيره

(٣٢) العمل النباتى في غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوي روح الانسان وقوم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل الحيوانى جذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى روح الانسان والعمل الانساني اختيار الجميل والنافع فى المقصد المعهود اليه بالحيوة العاجلة وقد فاق السفه على العدل ويهدى اليه عقل يفيده التجارب ويؤتيه العشرة ويقلده التأديب بعد صحة من العقل الاصيل

(٣٣) الادراك يناسب الانتقاش كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وبحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة كذلك المدرك يكون أجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل فى الذكر وان غاب عن المحسوس والادراك الحيوانى اما فى الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هى المشاعر والادراك الباطن من الحيوان الوهم

(٣٤) كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته زماناً كالبصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زماناً

وربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها وكذلك السمع اذا أعرض عن الصوت القوي باشره طنين يتعب مدة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس أظهر

(٣٥) البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قوياً انسلخ والسمع جوبة يتموج فيها الهواء المنقلب من متصاكين على شكله فتسمع واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق

(٣٦) إن وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاصطياد ما يقتضيه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدم الدماغ وهي التي استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامة الحواس أوملاقاتها فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهماً وهي التي تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا أشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيها اذا كانت الحاسة لاتدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة مايدركه الوهم كما أن القوة المصورة خزانة مايدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وإنما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سميت متخيلة

(٣٧) الحس الظاهر لايدرك صرف المعنى بل خلطه ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل أدرك انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية يشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينساح عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة

(٣٨) الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطاً ولكن

يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع فاذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلازيادة أخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصور الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس

(٣٩) الروح الانسانية هى التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح فى المرايا الصقلية اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الا على شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فاذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتصلت باللذة العلياء

(٤٠) الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدي تأثيرها من بدنها الي أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس

(٤١) الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر واذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن أخري فكذلك البصر يخيل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكر والروح القدسية لايشغلها شأن عن شأن

(٤٢) فى الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي تجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترتسم صورة آلة تحرك بالعجلة

فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتي تحس كخط مستقيم أوكخط مستدير من غير أن يكون كذلك الا أن ذلك لا يطول ثباته وهذه القوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هومايتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أوصدر اليها من داخل فما تصور فيها يحصل مشاهداً فان أمكنها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لايهدأ فتشبح فيها مثل مايحصل فى الباطن حتى يصير مشاهداًفيرى كما في النوم وربما جذب الباطن جاذب جد في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى بسلطانه فحينئذ لايخلو من وجهين إما أن يعدل العقل حركته ويغشى غليانه وإما أن يعجز عنه ويعذب عن جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي تمثل في الخيال قوة مباشرتها فى هذه المرآة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أوتمكن خوف فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصاً وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدؤ الحواس وسكون المشاعر فيري الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه الى أمور تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدث من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع

(٤٣) ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ولن يستتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تتشبح صور المحسوس تشبحاً مستصحباً للواحق الغريبة ولن يستتم الادراك العقلى بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام المشترك فيه لايتقرر في منقسم بل الروح الانسانية هي التي تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بمتجزء ولا بمتكن بمل غير داخل في وهم

ولا يدرك بالحس لانه من حيز الامر

(٤٤) الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل ليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلت كثيراً

(٤٥) الذات الاحدية لاسبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بأن لاسبيل اليها وتعالى عما يصفه الجاهلون

(٤٦) للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما تلاقيها من القوي البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبها انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ماتحتملها فترى ملكا على غير صورته وتسمع كلامه بعد ماهو وحي والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير مايتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين فتكلم بالصوت أو كتب أو أشار واذا كان المخاطب روحاً لاحجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من شأنه أن يشبح الى الحس الباطن اذا كان قوياً فينطبع في القوة المذكرة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي ينادي كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوي الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى

(٤٧) لاتظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم مايتلقى مافى الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث

القضاء من القلم والتقدير من اللوح أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التى في السموات ثم يفيض الى الملائكة التي فى الارضين ثم يحصل المقدر في الوجود

(٤٨) كلا مالم يكن فكان فله سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدأ يرتب عنه أسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا الاعن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استنادالى الاسباب الخارجية التي ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شيء مقدر

(٤٩) فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار مايشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن أو غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لاينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فاما أن يكون هو أوغيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على تلك الاختيار من غيره وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلى الذى أوجب ترتيب الكل على ماهو عليه فانه ان ينتهي الى اختيار حادث عاد الكلام الى الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية

(٥٠) كل ادراك فاما أن يكون لشيء خاص كزيد أو شيء عام كالانسان والعام لا تقع عليه رؤية ولا يصل بحاسة وأما الشيء الخاص فاما

أن يدرك وجـوده بالاستدلال أو بغـير استدلال واسم المشاهدة يقع على ماثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاسـتدلال وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بأنيته بلا شك فليس بغـائب وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظـاهر وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة أما بمباشرة وملاقاة وإما من غير مباشرة وملاقاة وهـذا هو الروية والحق الاول لا يخفى عليـه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغـيره مغنياً عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسة وكان مرئياً لذلك الغير حتي لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقا أو غير ذلك واذا كان في قـدرة الصانع أن يجعل قوة هذه الادرا كات في عضو البصر الذى يكون بعد البعث لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيـامة من غير تشبيه وتكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر كل شئ يخفى فاما لسقوط حاله فى الوجود حتي يكون وجوده وجودا ضعيفاً مثل النور الضعيف وإما أن يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولـكون حظه من وجـوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته أتت حسـيرا أو خفى شكله عليهـا وإما أن يكون حقاؤه بستر والستر إما مباين كالحائط أو محول بين البصر وبين ما وراءه وإما غير مباين وهو إما مخالط لحقيقة الشئ وإما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعورض لحقيقة الانسانيه التي غشيته فهى خفية فيها وكذلك سائر الامور المحسوسة فالعمل محتاج الى أن قشرها عنها حتى يخاص الى حاق كنهها والملاصق مثل الثوب الملابس وهو فى حكم المباين والملاصق والمباين يخصان لتوفيق الادراك عندهما لانهما أقرب الى المدرك

(٥١) الموضوع يخفى الحقيقة الجلية لما يتبـع انفعالاته اللواحق الغريبة كالنطفة التي تكتسي الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص

عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة.

(٥٢) القرب مكاني ومعنوي والحق غيرمكاني فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود وأما اتصال من قبل الماهية والحق الاول لايتناسب شيئاً في الماهية فليس لشيء اليه نسبة أبعد أو أقرب في الماهية واتصال الوجود لايقتضي قربا أقرب من قربه وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطـة وهو أقرب من الواسطة فلا خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق أو مباين وقد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس في ذاته

(٥٣) لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء تفسير الفص الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط له بل تفرد بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولـكن من ذاته من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة أخرى لـكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات وبعـد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة

(٥٤) لايجوز ان يقال أن الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون هي الاسباب العالمية للحق بل يجب أن تعلم أنه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الـكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره أن يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه

ينال رحمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا أخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل أبوبكر قبل عمر ويقال بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معاً لا يتأخر كون شيء عن ارادة الله تعالى فى الزمان لكنه متأخر فى حقيقة الذات لانك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله

(٥٥) ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثر فى الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لابزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقى به الى الذات يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في اظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات كان كل في وحدة واذا كان الكل متمثلا في قدرته وعلمه فنهما يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم يكتسى المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته

تفسير الفص الذي بعده هو الحق يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه وللمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل ويقال حق للذي لاسبيل للبطلان اليه والحق الاول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة أنه لاسبيل للبطلان اليه لكنا اذا قلنا انه حق فلأنه الواجب الذي لايخالطه البطلان وبه يجب وجود كل باطل لأن كل شيء ماخلا الله باطل وهو باطن لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي

وهو ظاهر من حيث أن الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعنى أن في القدرة والعلم مساغاً وسعة وأما الذات فهي ممتنعة فلا تطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لامن جهة حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة أنك اذا اكتسبت ظلا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمية فوصلت الى إدراك الذات من حيث لاتدرك فالتذذت بأن تدرك أن لاتدرك فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه الي ظهوره فيظهر لك العالم الأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الاسفل وعالم البشرية

(٥٦) الحد يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلا

(٥٧) الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض

(٥٨) هو أول من جهة أنه منه ويصدر عن كل موجود لغيره وهو أول من جهة أنه أول بالوجود هو أول من جهة أن كل زمان ينسب اليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد أعنى معه لافيه هو أول لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره وثانياً قبوله لابالزمان هو آخر لان الاشياء اذا نسب اليه أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب فهو آخر لانه الغاية الحقيقية فى كل طلب فالغاية مثل السعادة في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال ولم أردت أن يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لايورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لالغيره فالحق الاول يقبل به كل شيء طبعاً وارادة بحسب طاقته على مايعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل فهو المشوق الأول فلذلك هو آخر كل غاية أول فى الفكرة آخر فى الحصول هو آخر من جهة أن كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ولايوجد زمان متأخر

عن الحق هو طالب أي طالب الكل الي النيل عنه بحسبه هو غالب أي مقتدر على أعدام العدم وعلى سلب الماهيات مايستحق بنفسها من البطلان وكل شئ هالك الا وجهه •

وله الحمد على ماهدانا الى سبيله وأولانا من فضله و خيره

﴿ رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها ﴾

هذه مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ أبو نصر محمد بن محمد الفرابي رحمه الله •

(١) سئل عن الألوان كيف تحدث في الاجسام وفي أي أجسام تحدث فقال انما تحدث في الاجسام التي هي تحت الكون والفساد وليس للاجسام البسيطة (١) هذا رأي أكثر القدماء الااليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات أسود اللون وان النار اشراقا وانما تحدث الالوان في الاجسام المركبة عن امتزاج الاسطقسات فأى جسم مركب الغالب عليه النارية فان لونه يكون أبيض وأى جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون أسود ثم على حسب ذلك يحدث الالوان المتوسطة على المقادير التي يوجبها الامتزاج

(٢) سئل عن اللون ماهو فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللجسم نهايتان احداها البسط وهي له بما هو جسم والاخرى اللون وهي له بما هو مستشف

(٣) سئل عن الممازجة ماهي فقال الممازجة هي فعل كل واحدة من الكيفيتين في الاخري وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى

(٤) سئل فيما رأى بعض العوام في معنى الجن وسأله عن ماهيته فقال الجن حي غير ناطق غير مائت وذلك على ماتوجبه القسمة التي يتبين منها حد الانسان المعروف عند الناس أعني الحي الناطق المائت وذلك ان الحي منه

---

(١) ألوان ولاأيضاً للاسطقسات والاجسام .

ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن فقال السائل الذى في القرآن مناقض لهذا وهو قوله استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول فقال ليس ذلك بمناقض وذلك ان السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق وترى كثيرا من البهائم لاقول لها وهي حية وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لايشبه صوت غيره من الانواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع التي للانسان مخالف لاصوات غيره من أنواع الحيوان وأما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك في قوله تعالي رب أنظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين .

(٥) وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ماهما وتحت أي مقولة هما داخلان فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل هو تباعد أجزاء الجسم في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الاجزاء أجزاء أخر من جسم آخر والتكاثف هو تقارب أجزاء في وضعها بعضها عن بعض

(٦) سئل عن الخشونة والملاسة ما هما وتحت أى مقولة هما فقال هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك أنهما وضع ما لاجزاء السطح فالخشونة هي وضع أجزاء السطح بالارفع والاخفض والملاسة هي وضع أجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض

(٧) سئل من الاشياء الكثيفة أيها يقارنها الصلابة وأيها يقارنها اللين فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتحاد واتصال بعضها ببعض بأحكام حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتحاد ولا أحكام حدث فيها اللين ومن خاصة الصلب أن ينفعل بعسر ويفعل بسرعة ومن خاصة اللين أن ينفعل بسهولة ويفعل بعسر

(٨) سئل من الحفظ والفهم أيهما أفضل فقال الفهم أفضل من الحفظ وذلك أن الحفظ فعله انما يكون فى الالفاظ أكثر وذلك في الجزئيات والاشخاص وهذه أمور لا تكاد تتناهى ولا هي تجدي وتغني لا بأشخاصها ولا بأنواعها والساعي فيها لا يتناهي كباطل السعي والفهم فعله في المعاني والكليات والقوانين وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذى يسعي فى هذه الامور لايخلو من جدوي وأيضاً فان فعل الانسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فاذا كان معول فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن من الغلط والضلال اذ الامور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً بجميع الجهات ولعل الذي يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معوّله على الاصول والكليات وعرض له أمر من الامور امكنه أن يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا بهذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ

(٩) سئل عن العالم هل يكون فاسداً أم لا وان كان فاسداً فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام أم هو نوع آخر فكيف ذلك فقال الكون فى الحقيقة هو تركيب ما أوشبيه بالتركيب والفساد هو انحلال ما أوشبيه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماعى والافتراق جاز ذلك أيضاً وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول وكل ما كان من هذين ذا أجزاء أقل كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لان الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدء وبدؤه هو الاول المحض فبدء الشي غير الشئ والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط انما يكون فى الآن المحض والذي يكون لاشياء أكثر من اثنين انما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقلتها وأجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما هى مركبة من أشياء أكثر من اثنين فكونها

وكذلك فسادها لاجل الكثرة التي فى أجزائها وبسائطها في زمان وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين فهما المادة والصورة المختصتين فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البين ان كل ما كان له كون فله لامحالة يكون فساد فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد وكونه وفساده لا فى زمان وأجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها فى زمان والله تبارك وتعالى هو الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد

(١٠) سئل عن الاشياء العامية كيف يكون وجودها وعلى أي جهه فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر فوجوده على القصد الثاني فوجوده بالعرض وجود الاشياء العاميه أعني الكليات انما يكون بوجود الاشخاص فوجودها اذن بالعرض ولست أعني بقولى هذا أن الكليات هي اعراض فيلزم أن يكون كليات الجواهر أعراضاً لكن أقول أن وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض

(١١) سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور في الكيفية هل هما واحد أم مختلفان وان كانا واحداً فلم جعل فى موضع جنساً عالياً وفي موضع داخلا تحت جنس عال آخر فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعان فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعاني التي يختلفان فيها فهي جمع ماذكره في قاطيغورياس عند وصفه مقولة ينفعل وفى بعض القول في الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالا ما وهو السكون الذي يبتدئ فيه من العدم الذي هو مقابل للصورة وينتهي الى الصورة بالقبول أويقول فى الجملة أنه ينتهي عن القوة الى الفعل وذلك السكون هو ينفعل واذا حصل في الصورة أوحصلت الصورة فيه فحينئذ لابد لتلك الصورة من ان تكون ثابتة فتسمى كيفية انفعالية وأما سريعة الزوال فتسمى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك السلوك عاماً لاشياء كثيرة جعل جنساً

عالياً بعمومه وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتي قيل كيفية انفعالية نوعاً من أنواع الكيفية

(١٢) سئل عن الاسم المشكل ماهو فقال الاسماء على ضربين ضرب منهما أسماء سميت بها أمور لم يقصد بتلك التسميه معني واحد معلوم وهي الاسماء المشتركة المتفقه والضرب الآخر أسماء سميت بها أمور قصد بتلك التسميه معان معلومه وهي تنقسم أيضاً قلسمين فيه أسماء لامور قصد بتلك التسميه معان معلومه والمسميات لاتتقدم ولا تتأخر في ذلك المعنى وهى المتواطئه أسماؤها وقسم آخر أسماء لامور قصد بالتسميه معان معلومه والمسميات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وهى الاسماء المشكله مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهى والامر وما أشبهها

(١٣) سئل على العرض كيف يحمل على الاجناس العاليه بالتقدم والتأخر فقال ان الكم والكيف هما بذواتهما عرضان لايحتاجان في إثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لها فقط وأما المضاف مثلاً فلأن إثبات أنيته إنما يكون بين جوهر وجوهر أو بين جوهر وعرض أو بين عرض وعرض فحاجته فى إثبات ذاته الى أشياء أكثر من جوهر أوشئ واحد فكل ماكان حاجته في إثبات ذاته الى أشياء أقل فهو في أنيته أقدم وأحق باسم الآنيه من الذى حاجته الى أكثر

(١٤) سئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدم والتأخر فقال ان الجواهر الاولى التى هى الاشخاص غير محتاجه فى وجودها الى شئ سواها وأما الجواهر الثواني كالانواع والاجناس فهي في وجوها محتاجه الى الاشخاص فالاشخاص اذن أقدم في الجوهرية وأحق بهذا الاسم من الكليات وجهة أخري من جهات النظر أن كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضمحلة فالكليات اذن أحق باسم الجوهرية من الاشخاص وفي كلا النظرين يتبين أن الجوهر يحمل على مايحمل عليه بالتقدم والتأخر

فهو اذن اسم مشكل

(١٥) سئل عن اكتساب المقدمات لكل مطلوب كيف ينبغي أن يكتسب وفيما ذا ينبغي أن ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعاً وحداه وجزآه والاجزاء التي تحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصته وعرضه وحده ورسمه وماهيته وهذه السبعة بعينها هي التي توضع للشيء ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجا ثم يطرح منها اقترانان لاجل أن السالبة الكلية تنعكس على ذاتها واذا لم تطرح تكون مكررة فيبقى ستة وعشرون اقتراناً والازدواج مثل أن يقترن محمول المحمول بمحمول الموضوع أو محمول الموضوع بمحمول المحمول أو محمول المحمول بموضوع الموضوع أو موضوع المحمول بموضوع المحمول أو موضوع المحمول بموضوع الموضوع فان كان موضوع المطلوب نوع الانواع فانه يطرح في موضوع الموضوع لان موضوعه أشخاص والفيلسوف لايتكثر بها وان كان موضوع المطلوب شخصاً فانه ينبغي أن ينقل الحكم الى نوع ذلك الشخص ثم يرداليه في هذا الموضوع ويتبين منفعة الشكل الثاني أو ماصورته صورة الشكل الثاني وذلك انه اذا نظر في مباينات المحمول ومحمولات الموضوع أو عكس ذلك فان هذا هو الشكل الثاني وكذلك انتاج السالبة والموجبة الجزئيتين وانما يكون بالشكل الثالث وأما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد مابين الحكيم ان المطالب أربعة وهي الموجبة الكلية والسالبة الجزئية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية تتبين في الشكل الاول .

(١٦) وسئل عن هذه القضية وهي قولنا الانسان موجود هل هي ذات محمول أم لا فقال هذه مسئلة اختلفت القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قال انها ذات محمول وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضية وأمثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره في الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشيء ليس هو غير

الشيء والمحمول ينبغي ان يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقي قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وانها قابلة للصدق والكذب فهي بهذه الجهة ذات محمول. والقولان جميعاً صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة

(١٧) وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد أم لا فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شي من المتضادات هو عدم للضد الآخر لكن في كل واحد من المتضادت عدم الضد الآخر لما استحال الجسم من ضد الى ضد .

(١٨) وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن أن يوجد أحدهما الا مع الاخر مثلا انه لا يمكننا أن نتصور يفعل الا مع ينفعل وأيضاً لا نتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف أم لا فقال لا لانه ليس كل شيء يوجد الا مع شيء آخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلة فى باب اللزوم واللزوم منه مايكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والعرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد ومنه أيضاً ماهو تام اللزوم ومنه ماهو ناقص اللزوم والتام هو أن يوجد الشيء بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر يوجد أيضاً بوجود الشيء الأول حتى يتكافيا فى الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص اللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الاول وذلك مثل الواحد والاثنين فانه ماوجد الاثنان الا وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لامحالة

(١٩) سئل عن هذين الجنسين أعنى يفعل وينفعل هل هما يتكافيان في لزوم الوجود حتى اذا وجد أحدهما أيهما اتفق وجد الآخر فقال لا لانا

كثير ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون القابل منها قابلا لقبول الفعل وأما متى وجـد ينفعل فلا بد من أن يوجـد يفعل فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو أن يؤثر ومعني ينفعل هو أن يتأثر فلم لم يجعلها الحكيم تحت مقولة لـكنهما ممـا جعلا جنسين عاليين بسيطين فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم ببعض وانما هي بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي أربعة الجوهر والـكم والـكيف والوضع فاما يفعل وينفعل فهما مما يحدثان بين الجوهر والـكيف ومتى وأين يحدثان بين الجوهر والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطابق به بكله وببعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقـولات العشرة فهو لذلك داخل من جهه أو جهـات في المقولات ولا يقول كذلك لانه حينئذ يظهر انه نوع من أنواع بعضها أو كلها بل يقول أن المضاف يوجد في جميع الاجناس

(٢٠) سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة الى أنواع ذاتية أم لا وان كانت منقسمة فما أنواعها وذلك ان قسمناها الى ما يرجع بعضها الى بعض بحرف (ب) والى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف (ا) والى ما يبقى عند الرجوع بحرف (ج) والنسبة واحدة والى ما يتبدل فهذه قسمة يحدث عنها أنواع في اللفظ لا في المعنى فقال ليس هذه التي عددت بأنواع بمقولة المضاف على ما ظنه بعض النـاس لا مقولة الـكيف أيضـاً منقسمة الى ما في كتاب قاطاغورياس من الاربعة التي هي الحال والملكة والقوة واللاقوة والـكيفيات الانفعاليه واللانفعاليات والشكل والخلقة ولا مقولة الـكم أيضاً منقسمة الى مذكورة في المقولات من العـدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك ان حال الانواع في القسمة في الفصول المقومة غير هذه الحالة لان الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة إلا في قسمين فقط ثم كل واحـد من القسمين ينقسم الى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب الى أن ينتهي الى

نوع الانواع وهذه معدودة في كل واحد من هذه المقولات هي أكثر من اثنين والاولى فى المقولة المضاف اذا قسم ان يقال أن المضاف ما يحدث بين أنواع مقولات عدة ثم يتصفح أنواع المضافات لا على هذا السبيل وبتعديد فصوله المقومة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى .

(٢١) وسئل عن الحركة ما حدها فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشكلة ان هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة أم هي جنس لتلك المعاني الستة التى يذكرها الحكيم في قاطاغورياس وان كان جنساً ففي الاجناس العالية هي فقال ليست الحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد الاستحالة هي تغير يعرض للجوهر في كيفيته والزيادة والنقصان وهما تغيران يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وهي تغير الجوهر فى مكانه شبه تلك التغاير بهذا التغير فسمي الجميع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا الاسم وأقدم وهذه الباقية أشد تأخراً فيه وأقل استحقاقا فهي اذن من الاسماء التى تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست هي بجنس لما تحتها اذ البعض منها فى الكمية والبعض فى الكيفية والبعض في الاين وليس شئ من الاجناس يحتوي هذه الاجناس الثلاثة

(٢٢) وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين فى كتاب القياس من أى الاسماء هما فقال أنهما من الاسماء المنقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم فسموا الجوهر موضوعا وما يطرأ عليه من الاعراض محمولات ثم أنهم لما أنشأوا

صناعة المنطق ووجدوا الحكيم والمحكوم عليه شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سموها المحمول والموضوع من غير أن يعتبر فيها الجوهر والعرض بل قد يكون جوهراً وقد يكون عرضا وانما يعتبر في صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط

(٢٣) وسئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة التي يكون منها الجنس والنوع أو تكون خارجة عنها ومن مقولة أخرى فقال كل جنس وكل نوع هي لا محالة داخلة تحت المقولة التي فيها ذلك الجنس وذلك النوع الذي يوهمك أن الفصل قد يكون من مقولة أخري سوي المقولة التي منها الجنس والنوع هو أنك وجدت التغذي مثلا والنطق في الجوهر فظننت أنهما فصلان في الجوهر وهما في ذاتهما عرضان وليس الامر كما ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاذي والناطق لا النطق والاغتذاء ولعل ظانا يظن أن الناطق والغاذى هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذي والحي الناطق ومن يسمي النوع الذي هو الحي الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذى ذكرته وهو أن الانسان اذا صادف نوعا من الانواع وأراد أن يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لانا لانجد كله الا بالفصل الاخير الذي هو المقوم لذلك النوع فلهذا من الشأن مايقع من الاشكال

(٢٤) وسئل عن المساوي وغير المساوى هل هي خاصة للكم والشبيه وغير الشبيه هل هي خاصة للكيفية فقال الاولى عندي أن جملة هذ القول ليس هو خاصه لواحد من قبيل المقولتين أعني الكم والكيفية لان الخاصة انما تكون شيئاً واحداً كالضحك والصهل والجلوس وغيرها الا أنا اذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما يقوم ذاته خاصة فان كل واحد من المساوى وغير المساوي هو خاصة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو وهو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف

(٢٥) وسئل عن مقولة له وما رسم به أنه النسبة التي بين الجوهر وبين مايطبق به بكله أو ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح ويجمع مايدخل تحت هذه المقولة فقال هو رسم صحيح وأما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة أعنى له هو اسم مشترك وباشتراك ماينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هى النسبة التى تثبت بين الجوهر وبين مايطبق به بكله أو ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وهى من الاجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين الشيئين مثل المضاف ومثل الاين ومثل متى فأما مقولة له أعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهي بحقائقها من مقولة الكيف أو من مقولة أخرى لائقة به وبالجملة فان الحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهراً قائماً بذاته تطرأ عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض ثم بحث عن الاعراض كم أجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ماجعل ذلك العرض كماً وصيره مقولة ثم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها الى بعض مثل ما أن له لونا وله علماً وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقاً وله شكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصاً آخر في واحد مما ذكرناه أولا يشبهه فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو الكيف وصيره مقولة ثم وجد الجوهر الواحد ينسب الى جوهر آخر باسم أولفظ اذا لفظ به يتحد بالجوهر جوهر آخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتحاد ذلك الجوهر الآخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عبر عنه مثل الأب والابن الصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو المضاف وصيره مقولة ثم وجد الجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيدله على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة متى ثم وجد الجوهر أيضا فى مكان مايسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل به عليه في مكانه فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة أين ثم وجد الجوهر أيضافي وضعه باوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه في مواضع من مكانه المطبق به في

وضع واحد فيتغير ويتبدل أمكنة تلك الاجزاء في وضع آخر فجعل ذلك المعنى أيضا جنسا وصيره مقولة الوضع ثم وجد الجوهر يؤثر في بعض الجواهر التي هي غيره بالشخص فصير ذلك المعنى أيضا جنسا وجعله مقولة يفعل ثم وجد الجوهر يطابق به كله أو بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى أيضا جنسا وصيره مقولة له على أن الخاتم الذي في أصبع الانسان أو اللباس الذي هو لابسه اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف وأما من حيث يحيط ببعضه أو بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هي الاجناس العشرة

(٢٦) وسئل عن الادلة هل تتكافأ حتى يوجد للشيء ونقيضه دليل قوى ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقيضه أم لا فقال هذه مسئلة اذا أجيبت بلا مطلقا أو بنعم مطلقا فان ذلك غير صواب والاولى أن تقسم الامور وتنظر هل هي في ذلك المعنى بحكم واحد أم هي مختلفة الحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على أحد هذين وهي كلها محصورة بهذين فأي شيء كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو حيز الممكن وفي مثل هذه فانه ليس من المحال أن يتكافأ الادلة حتى يوجد دليل الشيء والحجة على اثباته من القوة والصحة والحسن بالمكان الذي يوازيه ويكافيه دليل نقيضه والحجة عليه وأما ما كان من المسائل والعلوم من حيز الضرورة فان مبناها ومنوطها يكون على الامور التي توجد ضرورة أولا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحا وقويا وكذلك الحجة عليه وأما الدليل على نقيضه فواهيا باطلا ضعيفا

(٢٧) وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى أي جهة وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ماهو عليه فقال التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئاً من الامور التي هي خارجة النفس ويعمل العقل في

صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه اذ العقل ألطف الاشياء فما يتصوره فيه هو إذن الطف الصور

(٢٨) وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوعا يكون فقال ان حصول الصورة فى الشيء يكون على ثلاثة أنواع أحدها حصول الصورة فى الحس والاخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة فى الجسم فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال وهو أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذى يدني من النار فيحصل فيه صورة النار وهى الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر وأما حصول الصورة في الحس فهو ان لا تحصل صورة الشيء في الحس الا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التى هي عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ماهى ملابسة وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هى غير المعلومة والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ومن المعلوم أن المثال غير الممثل فان الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها الى العقل عناية

(٢٩) وسئل عن الاشياء التى يحتاج اليها في تعريف المجهولات وكم هي تلك

الاشياء فقال ان أقل مايحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيئان معلومان بلم أقول انه لايمكن أن تعلم مجهولا بأقل ولا بأكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذي يقدم ثلاثة معلومات أو أكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيها فأما أن أحد تلك الثلاث لايخلو من أن يكون فضلا في تعريف ذلك المجهول حتي لو أسقط ذلك كان المجهول معلوماً بالمعلومين التامين فأما أن يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومين فلم يسقط أحد ذينك التامين ويبقى أحدهما مع هذا الثالث فى صورة تعريف ذلك المجهول والشيء لايتبين بنفسه والشيء الواحد لايتبين منه مجهول

(٣٠) سئل عن معنى القوي والملكات والافعال الارادية فقال القوي والملكات والافعال الارادية التي اذا حصلت في الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان فى العالم هي الشرور الانسانية والقوي والملكات والافعال التى اذا حصلت في الانسان كان انسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الخيرات الانسانية فهذا حد الخير والشر الانسانى وحد أرسطوطاليس اياهما فى كتاب الخطابة فقال الخير هو الذي يؤثر لاجل ذاته وانه هو الذى يؤثر

غيره لاجله وانه هو الذي يتشوقه الكل من ذوي الفهم والحس والشر حده عكس ذلك

(٣١) فصل في الفرق بين الارادة والاختيار قال الاختيار أن الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة وتقع أيضاً أرادته على أشياء غير ممكنة مثل أن الانسان يهوى أن لايموت والارادة أعم من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا

(٣٢) حد أرسطو النفس فقال انها استكمال أول لجسم طبيعي لى آذي حيوة بالقوة

(٣٣) وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولانى وجوهر صورى

فالجسم على ضربين جسم طبيعي وجسم صناعي فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم له حيوة كالحيوان وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعي كالسرير والثوب ومايشبهها

(٣٤) فصل الاستقصات مبادي الجواهر المركبة من الاستقصات وهي النار والهواء والماء والارض والجواهر مركبة من الاجسام الطبيعية والصناعية والاستقسات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادى لها

(٣٥) الهيولى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرا ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار استقسات ثم يتولد صنوف المواليد والتراكيب

(٣٦) الافلاك كلها متناهية وليس بوارئها جوهر ولا شيء ولاخلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ماهو موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهياً لكان موجودا بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لاتحتمل زيادة واستكمالا وحكي عن أفلاطون عن بسقراط انه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوة لابالفعل

(٣٧) مسئلة عن معني قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصح هذه القضيــة أم لا وان صحت فمن أي جهة تصح فقال هذه مسئلة جدلية والمسائل الجدلية من حيز الممكن علي الا كثر وكل ماهو من هذا الحيز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل مانظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم الواحد يصح في بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم أيضاً يصح فى جهة أخري فمن نظر في هذه المسألة ينظر في ذوات الضدين فليس العلم بها واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر وأما من نظر في الضد من حيث هو ضد ضدة فانه حينئذ يصير نظره في بعض المضافات اذ الضد من حيث هو يضد

ضده هو من باب المضاف والمضاف ان العلم بهما واحد وذلك أنه لايمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل بدون الآخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدين واحداً وبعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالضدين واحد هو إن الذى يعلم الضد الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الضد الآخر يعنون بقولهم أن العلم من حيث العلم بجميع الاشياء واحد ولو سئلوا لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الضدين من بين جميع المختلفات لقالوا ان التباين الذى بين الضدين أشد التباينات واذا صح الحكم فى الابلغ يصح أيضاً فيا دونه وهذا عندي ضعيف والاول أصح

(٣٨) المتقابلان هما الشيئان اللذان لايمكن أن يوجدا في موضع واحد من جهة واحدة فى وقت واحد والمتقابلان أربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العمي والبصر والموجبة والسالبة

(٣٩) الكليات ضربان ضرب لاتعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف من موضوع أصلا شيئاً خارجاً عن ذاته وهو كلي الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلي العرض الذى هو فى موضوع على موضوع

(٤٠) الاشخاص ضربان ضرب لاتعرف من موضوعاته ذواتها ولا شيئاً خارجاً عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذى لايقال على موضوع ولا فى موضوع وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة في أشخاصها وأشخاص الجواهر التى يقال انها جواهر أولى وكلياتها جوهر ثان لان أشخاصها أولى أن تكون جواهر اذا كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل إنها أحرى أن تكون مكيفة بأنفسها من أن تكون موجودة وأحرى أن تكون غير مفتقرة في وجودها الى شيء آخر إذ كانت غير محتاجة في قوامها الى موضوع أصلا وانها ليست في موضوع ولا

على موضوع وأنواع الجواهر أيضاً على هذا المثال أحرى أن تكون جواهر وضرب لايعرف من موضوعه ماهو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور فى هذا الموضع أعم مما تقدم ذكره في ايساغوجي فان ذلك جنس وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتين إما شخصيتان معاً واما مهملتان معاً واما متضادتان واما تحت المتضادتين واما متناقضتان أولا متناقضتان والمتضادتان تكون جميعاً في الممكنة والتى تحت المتضادتين تصدق فى الممكنة وسائرها متضادتان تقتسمان الصدق والكذب فى جميع الجهات وتقابل الموجبة والسالبة أعم من تقابل المتضادين لان المتضادين لايقتسمان الصدق والكذب مالم يكن موضوعهما موجوداً وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد أبيض وزيد ليس بأبيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التى محمولاتها أضداد مثل قولك زيد أبيض وزيد أسود أوهذا العدد زوج وهذا العدد فرد واذا كانت القضايا التى محمولاتها أضداد لاتخلوا من أمرين أو امور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتي تكذب فاذن ليس ينبغي أن تجعل المطلوبات موجبات محمولها أضداد بل النقائض ولا أيضاً ينبغي أن يوجد فى القياس الخلف للفهم إلا أن تضطر الى ذلك فتستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين بأن يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال مايوجد فى الهندسة كقولنا هذا أما أكبرأو أوصغر أومساو

(٤١٠) وللاسماء غير المخلصة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل فلان جاهل وفلان أعمى والثاني أعم منه وهو رفع الشيء عن أمر موجود وشأن ذلك المرفوع عنه أن يوجد فيه أو في نوعه أو فى جنسه اما باضطرار أوبامكان كقولنا عدد لازوج فانه إيجاب معدول والثالث أعم من هذا وهو رفع الشيء عن أمر موجود وان لم يكن من شأن الشيء أن يوجد فيه أصلا

لافي كله ولا في بعضه كقوله في الله سبحانه انه لاثابت وفي السماء انه لاخفيف ولا ثقيل وأي أمر حمل عليه اسم غير مخاص فينبغي أن يوجد ذلك الامر موجوداً وأي أمر كان موجوداً وسلب عنه شئ كانت قوة ذلك الشئ قوة إيجاب معدول ولا فرق في العبارة فيه بين أن يجعل سلباً أوايجاباً معدولا فان اتفق في أمر مايوجب أن يسلب عنه شيئ ويكون موقعه موقعاً أن يصير قياساً فله أن يغير ويجعل إيجاباً معدولا حتي يطرد القياس وهذا كأنا سألنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو موجود كان كأنه لاحكيم وهذا الذى قلناه أصل عظيم الغناء في العلوم واغفاله عظيم المضرة فينبغي به أن ترتاض فيه والسلب أعم صور عن غير المخلص لأن السلب اشتمل على رفع الشئ عما شأنه أن يوجد فيه وما لايوجد فيه والاسم الغير المخاص هو رفع الشي عما شأنه أن يوجد فيه فان قولنا هذا الحائط عالم وهذا الحائط ليس بعالم يقتسم الصدق والكذب فأن السلب هو رفع الشئ عما يمكن وجوده فيه وعما لايمكن والاسم غير المخاص هو رفع الشئ عما شأنه أن يوجد فيه

(٤٢) التمثل انما يكون بأن يوجدا ويعلم أولا ان شيأ موجود لامر جزئي فينقله الانسان من ذلك الامر الى أمر جزئي شبيه بالاول فيحكم به عليه اذ كان الامران الجزئيان يعمهما المعنى الكلى الذي هو من جهة وجد الحكم في الجزئي الاول وكان وجود ذلك الحكم في الاول أظهر وأعرف وفي الثاني أخفى فالاول له مثل والثاني ممثل بالاول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالاول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكون فالجسم مكون والسماء جسم والجسم مكون فالسماء مكونة وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فقارن لحدوث لاينفك عنه فاذن كل جسم مقارن لحدوث لاينفك عنه وكل مقارن لحدث لا ينفك عنه فاذا كل جسم مقارن لحدث لاينفك عنه وكل مقارن لحدث لاينفك عنه فهو غير سابق للمحدث فاذا كل جسم غير سابق للمحدث وكل ماهو غير سابق للمحدث

فوجوده مع وجوده فاذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ماوجوده مع وجود المحــدث فوجوده بعد لاوجوده وكل ماوجوده بعــد لاوجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجــود فالعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردك الشيء الى المشارك له في علتــه لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبته له العلة وهذا هو التمثيل بعينه

نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم

قال أبو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة في اقتناء علمها كثير السعي في طلبهــا مد من النظر في الكتب المولفة فيها مشغوفا مسهرا بها واثقاً بصحتها غير شاك في أن الذي يعرض فيه من الخطأ انما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ مايحتاج اليه فيها وقله عناية الحساب وأصحاب الارصادومتخذي الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع وجــد الاتقان في جميع ماذكر وصحت الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها وأحاط العلم بالكائنات المستقبلة وتكشفت المغيبات وظهرت الخفيات وكان اعتقادي مدة من الزمان مع ما كنت أحكمه طول تلك المدة من أمر الحساب وأبحث عنه من حــال الارصاد وأطلبه من صنف الآلاتوأجددت جميعها في الضمائر والبدا آت فمــا ازداد من الاصابة الا بعدا عن المطلوب الا إياسا الا أن ضجرت وارتبت فيه وعطفت على كتب الاوائل افتشها لاجد فيها مالعله يكون لي فيها شفاء عما أنا فيه ووجدت كتب الحكماء وأصحاب الحقائق خلواً منها وأقاويلهم غير معبرتها ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذي كان معيَ شكا والاعتقاد ظنا والثقة تهمة

والاخلاص ريباً فلما تمادى بي الايام وتطاولت المـدة وأنا على سبيل الذي ذكرته اتفق لى لقاء أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني فشكوت اليه حالى تلك وعرفته صدق رغبتي فى الوقوف على مقدار هـذا العلم ومعرفة مايصح منه وما لايصح وسألته أن يكشف عمـا يصح من ذلك ويبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الاولين وأجابنى الى ما التمسته وجعـل يقفني على أصل أصل قانون قانون مما به يوصل الى كنهـه وحقيقتـه ويحاربنى وأحاوبه ويراجعني وأراجعه في ذلك الباب فلما كان ذا يوم أخرج الىّ جزءا بخطه وكان فيـه فصول وتذاكر كأنه كان يجمعها بوقت يتفرغ لها ويؤلفها ويتخذها كتابا أو رسالة كعادته فانتسخت عامته وتأملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذي كنت تعبت فيـه وخف عن قلبي مؤنة الوسواس الذى لم أكن أنفك منها قديما ووضح لى السبيل الى الممكن والممتنع من الاحكام النجومية وهذه نسخة ما كان في ذلك الجزء كتبتها لك لتتأملها أن تنشط لذلك

(ا) فصل قال أبو نصر فضيلة العلوم والصناعات انمـا تكون باحدى ثلاث اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذي فيه سواء كان ذلك منتظراً أو محتضراً أما مايفضل على غيره لعظم الجدوي الذي فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها فى زمان زمان وعند قوم قوم وأما مايفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة وأما مايفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها أو الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالهى

(ب) قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو وذلك إما لنقصه وبغض يكونان فى طبعه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم وأما لانه لم يبلغ مايمانّد الذي عنده وأما لفضيلة المستنبطين له والمتمسكين به وإما لكثرتهم وإما لمجري الانسان على نيل مايرجونه أن يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه لو صح وتحقق

وأما لاجتماع أكثر هذه الاسباب فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبول ماليس بكلي على انه كلي وماليس بمنتج من القياسات على انه منتج وما ليس ببرهان على أنه برهان

(ج) اذا وجد شيئان متشابهان ثم ظهر أن شيئاً ثالثا هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق ويحكم بانه أيضا سبب للآخر وذلك لايصح في كل متشابهين اذن التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب في الوهم فيوجب ماذكر هو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاء حيوان والفرس شبيه الانسان في أنه مشاء فهو أيضاً حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع اذ القنفذ أبيض وهو حيوان والاسفيداج أبيض لكنه ليس بحيوان

(د) أمور العالم وأحواله نوعان احدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للاجسام المجاورة والمحاذية لها وكذلك سائر ما أشبههما والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الانسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها فكل أمر له سبب معلوم فانه معد لان يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل أمر هو من الامور الاتفاقية فانه لاسبيل الى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية علل وأسباب لتلك وأسباب وليست بعلل وأسباب لهذه

(ه) لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد في الامور الانسانية نظام البتة لا في الشرعيات ولا في السياسيات لانه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لغده ولما أطاع مرؤوس لرئيسه ولما عني رئيس بمرؤسه ولما أحسن أحد الى غيره ولما أطيع الله ولما قدم معروف اذ الذي يعلم أن جميع ما هو كائن في غد لا محالة على ما سيكون ثم سعي سعياً فهو عابث أحمق بتكلم ما يتعلم أنه لا ينتفع به

(و) كل مايمكن أن يعلم أو يحصل قبل وجوده بجهـة من الجهات فهو كالملوم المحصلة وان عاقت عنه عوائق أو تراخت به المدةفاما مالايمكن أن يكون به تقدمة معرفة فذلك الذى لايرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده

(ز) الامور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويات ليس أحدهما أولى بها من الآخر لايوجد عليها قياس البتةاذ القياس انمايوجدله نتيجةواحدة فقط اما موجبة واما سالبة وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً لانه انما يحتاج القياس ليفيد علماً بوجود شيء فقط أولا وجوده من غير أن يميل الذهن الى طرفي النقيض جميعا بعد وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصل أحدهما فأى فكر أو قول لايحصل أحد طرفي النقيض ولا نفي الاخر فهو هذر باطل

(ح) التجارب انما تنفع فى الأمور الممكنة على الا كثر فأما الممكنة في الندرة الممكنة على التساوي فانه لامنفعة للتجربة فيها وكذلك الروية واخـذ التأهب والاستعداد انما ينتفع بها في الممكن على الا كثر لاغيره وأماالضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهماان الرويةوالاستعدادوالتأهب والتجربة لاتستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل اما الحزم فقد ينتفع به فى الامور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى

(ط) قد يظن بالافعال والاثار الطبيعية أنها ضرورية كالاحراق في النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنةعلى الا كثر لاجل أن الفعل انما يحصل باجتماع معنيين أحدهما تهيؤا الفاعل للتأثير والاخر تهيؤ المنفعل للقبول فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة كما ان النار وان كانت محرقة فانها متى لم تجد قابلا متهيأ للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر في سائر ماأشبهها وكلما كان التهيؤ فى الفاعل والقابل جميعا أتم كان الفعل أكمل ولو لا مايعرض من التمنع فى المنفعل لكانت الافعال والاثار الطبيعية ضرورية .

(ى) لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكناً وليس الامر كذلك اذ عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لـكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً ولاجل الظن السابق الى الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقـال بنحوين أحدهما ما هو ممكن في ذاته والآخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سبباً لغلط عظيم وتخليط مضر حتي أن أكثر النـاس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن

(ك) ان أكثر الناس الذين لاحيلة لهم لما وجدوا أمورا مجهولة يحثوا عنها ويطلبوا علمهـا ويتفرقوا عن أسبابها حتى توصلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة أحسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه وظنوا أنه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وأنه سيوصـل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا ان الامر في طبيعته ممتنع لان يكون به تقـدمة معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات أولا وجوده

(ل) الاسماء المشتركة قـد تصير سبباً للاغلوطات العظيمة فيحكم على أشياء بما لا وجود فيها لاجل اشترا كها في الاسم معاً ويصدق عليه ذلك الحكم كالاحكام النجوميـة فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الا كثر كالتأثيرات الداخلية في الـكيف ولما هي منسوبة اليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه في ذواتها مختلفة الطبائع وانما اشترا كها في الاسم فقط فان من عرف بعض أجرام الكوا كب وابعادها ونطق بذلك يعرف أنه حكم بحكم نجومي وذلك داخل في جـلة الضروريات اذ وجوده أبدا كذلك ومن عرف ان كوكباً من الـكوا كب كالشمس مثلا اذا حاذي مكانا من الامكنه فانه يسخن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهـة قابل السخونة ونطق بذلك فقد

حكم أيضاً بحكم نجومى وهو داخل في جملة الممكنات على الا كثر ومن ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني استغني بعض الناس وحدث به حادث ولطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم نجومي وهو داخل في جملة الامور الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطابعة الباقية فاشترا كها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتبه الامر فيها على أكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منذورين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية أعنى للضرورية البرهانية

(م) مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة مؤثرة في الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما يتوسط أضوائها المشوبة لاغير

(ن) القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضيئة أم لا فبعضهم قالوا ليس فى العالم جرم مضيء بذاته سوى الشمس وكل ماسواها من الكواكب يستضيء منها واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة فانهما يكسفان الشمس حيث يمرّان فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وأن السيارة مستضيئة من الشمس فعلى أى هاتين الجهتين كانت فان تأثيرها بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع

(س) معلوم أن الكواكب متى استجمعت أنوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية أثرت فيها أثراً مخالفاً لما يؤثر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالا كثر والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص بمقدار تهيؤ ذلك الجسم فى الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وأيضاً فان بين الاجسام تفاوتاً في القبول وهذه هي الخواص التى هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيآتها على الاستقصاء والاستيفاء

(ف) العلل والاسباب إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الامور وذلك مثل حمى الهواء من انبثاث

ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق أن تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلئ ضوء ويسامت بحراً فيمتد فيسقى الأرض فينبت الكلأ فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغني وكذلك ما أشبهها

(ص) لايستنكر أن يحدث فى العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية وأنها من حيز الممكن المجهول مثال أن يسامت الشمس بعض الاماكن الندية فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتعفن بها أبدان فتعطب فيرثهم أقوام فيستغنون غير أن الذي يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تفأل أو معاقبة أو استخراج احساب أو مناسبة بين أجسام أو اعراض فهو مدع مالا يذعن له عقل صحيح البتة

(ق) أمور العالم وأحوال الانسان فيه كثيرة وهى مختلفة فمنها خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها نافع ومنها ضار فأي واضع وضع بازاء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم مثل حركات البهائم أو أصوات الطيور أو كلمات مسطورة أو فصوص معمولة أو سهام منشورة أو أسامي مذكورة أو حركات من حركات النجوم أو ماأشبه ذلك مما هي فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ماوضع مما ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتفق فيها أسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها الا أن ذلك لاعن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل أن يعتمدها وانما هو اتفاق يركن اليه من كان في عقله ضعف اما ذاتي واما عرضى فالذاتي هو ما يكون فى الانسان الفتي الذى لاتجارب معه اما لصغر سنه وأما لغباوة طبعه والعرضى هو مايكون للانسان عند مايغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف أو

طرب أو ما أشبه ذلك

(ر) من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التى بينها على ماسوى ذلك من أصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول الاكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفاءل ويتطير بها ومنها انما هو لمعنيين اثنين أحـدهما هو أن تلك الاجرام هى مؤثرة في الاجرام السفلية بكيفياتها فهى لذلك مظنون بها أنها مؤثرة أيضاً باتصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيبوبتهـا وتقاربها وتباعدها والآخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات

(ش) ليت شعرى لما وجدت النغم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها أشد ملاءمة وبعضها أشـد منافرة ماالذى يوجب أن لايكون حلول الكواكب فى الدرجات التي تناسب في العدد تلك النغم أيضاً حالها في المساعد والمناحس كذلك ماهو من المتفق عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انمـا هي بالوضع لا بالطبع وليس هناك البتة تغير وتخالف طبيعى

(ت) ألم تعلم أن الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي تقال في مطالع البروج انما هى بالاضافة الى الاماكن باعيانها ولاجـل تلك الاماكن لانها في أنفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما أشبهها [فاذا كان الامر كذلك فما الذى يوجب أن يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئاً غير ماهو داخل في التأثيرات الداخلة فى باب كيف

(ث) من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من النـاس باعيانهم فى موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذى يسمى الكسوف فيموت لذلك الملك من ملوك الارض ولو صح هذا الحكم واطرد لوجب ان كل انسان أو أي جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ماينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء

(خ) بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقـائق على أن الاجرام العلوية فى ذاوتها غير قابلة للتأثيرات والتـكوينات ولا اختلاف فى طباعها فما الذى دعا أصحاب الاحكام الى أن حكموا على بعضها بالنحوسـة وعلى البعض بالسعادة والى غـير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم فى طريق القياس اذ ليس كل ماأشـبه شيأ بعرض من الاعراض فانه يجب أن يكون شبيها به بطبعه وأن يصـدر عن كل واحد منهما ما صـدر عن الآخر

(ذ) لو وجب أن يكون كل ما كان لونه من الـكواكب شبيها بلون الدم مثل المريخ دليلا على القتال وأراقة الدماء لوجب أن يكون كل ما كان لونه أحمر من الاجسام السفلية أيضاً دليلا على ذلك اذ هى أقرب منها وأشد ملائمة ولو وجب أن يكون كل ما كان حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب دلائل على الطباطؤ والتسـارع في الحوائج لوجب أن يكون كل بطيء وكل سريع من الاجرام السفلية ادل عليها ان هي أقرب منها وأشبه بها وأشد اتصالا وكذلك الامر فى سائرها

(ط) ما أعمي بصر من نظر فى أمر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ في تعديدها حكم أنه يدل على رأس الحيوان وخصوصاً الانسان ثم لمـا كان الثور يتلوه حكم بانه يدل على العنق والاكتاف وكذلك الى أن ينتهي الى الحوت حكم بانه يدل على القدمين انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والي القـدمين وهما غير متصلين بالرأس فيعلم أن حكمه غير مطرد فى ذلك اذ أعضاء بدن الحيوان موضوعـة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لـكن من أعظم المصائب أن الضرورة تدعوا الى التقويم بمثل هذا الطعن الذي لايدرى هل الطعن أضعف أم المضمون غير أن الشر يدفع بالشر ولولا أن الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات مما يتعطل به الزمان لا ثبت منها جملة

(ظ) من حكم بان زحل هو أبطأ الكواكب سيرا والقمر أسرعها سيراً لم لم يقلب الحكم ان زحل أسرعها سيراً أن مسافته أطول مسافات الكواكب السيارة سواها والقمر أبطأها اذ مسافته أقرب مسافات تلك

(غ) هب أن القمر وسائر الكواكب أدلة على الامور والاحوال على ماوصفه أصحاب الاحكام لم قالوا أن الامور التي يراد أن تكون خفية مستورة ينبغي أن تتعاطاها فى وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر أما علموا أن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك بالقياس الينا لاغير وكذلك ماقالوه في الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه في ذاته تغير فما الذى يجب أن يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع

(ك) لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معني الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلم لم يجمعوا بان الكواكب التى هي دليل على نوع من أنواع الناس مثل عطارد الذي وضعوه دليلا على الكتبة أو على من يكون هو صاحب طالعه وهيلاجه اذا قرب من الشمس أن يكون له تمكن من السلطان وقرب اليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك منحسة

(ل) من يظن ان هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليعمد الى سائر ما وضع ليقلبها معلوما فى المواليد والمسائل والتحاويل فان وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرافة

(م) لم تر أحدا وان كان من الاشتهار باحكام النجوم والايمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غاية وهو يقطع أمرا مما يهمه لاجل حكم يحكم له به وان عاين فى طالع مولده أو يسأله جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول اخراج مال وترك حزم فى حرب وأخذ زاد في سفر

أو ما أشبهه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفن الا لاحدي ثلاث أما لتفكر وولوع وأما لنكت وتشوق وتعيش به وأما الحزم مفرط وعمل بما قيل ان كل مقول محذور منه

﴿ ن ﴾

قطعة مأخوذة من تاريخ الحكماء تأليف جمال الدين أبي الحسن على بن يوسف القفطي وزير السلطان بحلب المتوفي سنة ٦٤٦

محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي الفيلسوف من فاراب إحدي مدن الترك فيما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان المتوفي بمدينة السلام في أيام المقتدر واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه وأربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجميع مايحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وأفاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولاذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب فى أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعض الى بعض شيأ شيأ ثم بدأ بفلسفة أفلاطون يعرف بغرضه منها وسمى تآليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الي الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه في تآليفه المنطقية

والطبيعية كتابا حتى انتهى به القول الى النسخة الموجبة الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الا منه ثم له بعد هـذا في العلم الالاهي، وفي العلم المدني كتابان لانظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنيـة والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب أرسطوطاليس في المبادى الست الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ماهي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهمـا بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية

وكان أبو نصر الفـارابي معاصرا لأبي بشر متي ابن يونس الا أنه كان دونه في السن وفوقه في العلم وعلى كتب متي بن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذهـا وكثرة شرحها وكانت وفاة أبي بشر ببغداد في خلافة الراضي وقدم أبو نصر الفارابي على سيف الدولة أبي الحسن على بن الهيجاء عبد الله بن حمـدان الى حلب وأقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف وقدمه سيف الدولة وأكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل في صحبته الى دمشق فأدركه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلثمائة

وهذه أسماء تصانيفه كتاب البرهان كتاب القياس الصغير والكتاب الاوسط كتاب الجدل كتاب المختصر الصغير كتاب المختصر الكبير كتـاب شرائط البرهان كتاب النجوم كتاب في قوة النفس كتاب الواحد والوحدة كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة كتاب ماينبغي ان يتقدم الفلسفة كتاب في المستغلق من كلامه في قاطيغورياس كتاب في اغراض أرسطوطاليس كتاب في الجزء

(ومالا لايتجزأ) كتاب له في العقل والمعقول كتاب المواضع المنتزعة من الجدل كتاب شرح المستغلق في المصادرة الاولى والثانية كتاب تعليق ايساغوجي على فرفوريوس كتاب احصاء العلوم كتاب الكناية كتاب الرد على النحوي كتاب الرد على جالينوس كتاب فى آداب الجدل كتاب الرد على الراوندي كتاب في السعادة الموجودة كتاب التوطئة في المنطق كتاب المقاييس المختصر كناية كتاب النذور شرح كتاب المجسطي كتاب شرح البرهان لارسطوطاليس كتاب شرح الخطابة له كتاب المغالطة له كتاب شرح القياس له وهو الكبير كتاب شرح المقولات تعليق كتاب شرح باريمينياس صدر لكتاب الخطابة شرح السماع (الطبيعي) كتاب المقدمات من موجود وضروري كتاب شرح المقالة للاسكندر فى النفس كتاب شرح السماء والعالم شرح كتاب الاخلاق لارسطو كتاب شرح الآثار العلوية تعليق الكتاب (الموسوم) بالحروف كتاب فى المبادي الانسانية كتاب الرد على الرزاى كتاب فى المقدمات كتاب فى العلم الالاهي كتاب فى اسم الفلسفة ووصفها كتاب الفحص كتاب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون كتاب فى الجن وحال وجودهم كتاب في الجوهر كتاب فى الفلسفة وسبب ظهورها كتاب التأثيرات العلوية كتاب فى الحيل (الهندسية) كتاب النواميس كتاب له اسبة الي صناعة المنطق كتاب السياسية المدنيــة كتاب فى أن حركة الفلك سرمدية كتاب فى الرؤيا كتاب احصاء القضايا كتاب في القياسات التي تستعمل كتاب الموسيقى كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس كتاب شرح العبارات لارسطوطاليس على جهــة التعليق كتاب الايقاعات كتاب مراتب العلوم كتاب في خطابة المغالطين وله جوامع الكتب المنطقية وله رسالة سماها نيل السعادات وله الفصول المنتزعة من الاخبار

(تنبيه) قد جعلنا نمر الرسالة الاولي على حدتها لفقدها حال شروعنا في طبع هذا الكتاب وعلى الله الاتكال واليه المرجع والمآب